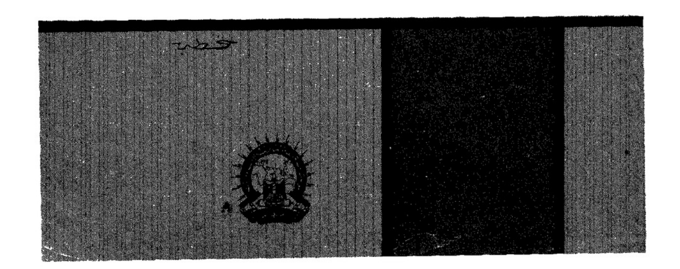
مذاهب وشخصيات

الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة

بقلم : عبد الفتاح الديدي



مذاهب
وشخصيات

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

بقلم : عبد الفتاح الديدى

المقدمة

١ ـ حقيقة الفلسفة

لاقت الفلسفة فى كل العصور نقدا بلغ حد التجريح . لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها . وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذى بدأت به الفلسفة والذى بقى لها من بين جميع الفروع المعرفية الاخرى. وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من النقد الذى لا رحمة ولا هوادة فيه .

وصادفتها أزمة أخيرة فى مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية . ويبدو ان تلك الازمة قد تركت فعلا آثارا دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية الى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التى وضعها أرسطو واسبينوزا وهيجل وكانط . ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهبا ميتافيزيقيا على نحو مذهب أفلاطون أو ديكارت . ولا نتصور أن انسانا من أبناء هذا القرن سيشعر بحنين الى ايجاد موقف يشبه تلك المواقف التى خلفها لنا التراث الفكرى . كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك .

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين بأكثر من النقد الصريح . فقد رفض أولئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضا كليا تاما واتبعوا فى رفضهم ذاك أساليب شتى . فمنهم من نقدها معتمدا على أسس الفلسفة التى جاءوا بها . ومنهم من خرج من دائرتها معلنا عليها الانكار والدحض مستندا الى غير أصولها المبدئية . أو بمعنى آخر هناك من رفضها

معتمدا على أصولها الخاصة بهـا وهناك من رفضها منكرا كل ما لها من أصول ومبادىء .. من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج .

أما من قام بنقد الفلسفة من الخـارج فهم المسـمون باسم جمـاعة الفاعلية . ولما كانت كل فاعلية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير ألكييه أستاذ الفلسفة بالسـوربون فقـد ظلت هذه الجمـاعة بعيدة عن التأثير الحقيقى فى مجـالات الفـكر الفلسفى الاصيل . أما الذين نقدوها من داخلها فقد وصلوا أحيانا الى حد الفتك بها ... ولكن كمـا ان الرفض داخل فى طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقـادهم الى انعاشها وزيادة الحيـاة فى شرايينها . ومن هنا كان الرفض الفلسفى ولا يزال من صميم العمـل الفلسفى الخـالص . ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لانها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاما وتحقيقا لرسالة العقل . وبذلك تنظر الى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها .

فالناقد الاول ـ أى ذلك الذى ينقدها من خارج أسوار الفلسفة ـ يعتمد فى نقده على الانكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية . ان هاتين الفلسفتين ـ ان صح وصفهما بهذه التسمية ـ تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهـام العقل والفهم وتقومان من ثـم بالغائها دون تعرف على قضاياها أو نظر فى موضوعاتها . أما الناقد الثانى فيأتى فى العادة بعمل ملائم لطبيعتها لانه يرفضها بقصد العبور الى مايليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة الى فلسفة أفلاطون (الصديق أفلاطون) وعند اسبينوزا بالنسبة الى ديكارت وعند كانط بالنسبة الى ليبنتس أو هيجل بالنسبة الى شيلنج . فالفلسفة بهذا المفهوم النقدى الثانى محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطى مشاكل الفكر بالصورة التى تظهر فيها عند فيلسوف بعينه .

وواضح من هذا كله ان الناقد الاول ينظر الى الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جدوى من ورائها . ويحكم أيضا على نفسه فى هذه الحالة بأنه غير مدرك للباعث الاصلى الذى نشأت عنه الفلسفة أو التى صدرت الفلسـفة بشأنه وبأنه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم . أما الناقد الثانى فقد فطن الى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهـاية . عرف هذا الناقد الثانى جيدا أن الفلسـفة تواصل سيرها من رفض الى رفض ومن

تصحيح الى آخر وأنها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الديكارتى أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند احلال نظرية محل أخرى ٠

وينظر الوضعيون الى نقد الفلسفة باعتبــاره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفيا لكل صورها ونماذجها ٠ وهذا فهم ساذج فى الواقع وهو أيضا دليل على عدم ادراك حقيقى لمهام الفلسفة وعلومها ٠ اذ تحرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها ٠ تحرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من أوليات المهام الفلسفية ذاتها ٠وحرصها ذلك ناشىء عن أنها تعد نفسها رفضا مستمرا لمشــكلاتها ٠ ولا خلاف فى أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفى انه متسق مع نظامها العام بحيث نظر اليه كانط بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا ٠ ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانط بمراجعة خطابه الى ماركوس هرتس (١) ٠

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت احساسا أكثر وضوحا بوضعهــا وأهدافها وحدودها ٠ وتعرض اردمان لهــذا الموضوع الشـــيق فى كتــابه عن أفكار كانط حول الفلسفة النقدية المنشور فى لايبتسيش بالمانيا سنة ١٨٨٥ ٠

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة الا اذا بدأ بمسك الخيط من أوله ، واطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعا واعيا دقيقا ٠ فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفعة الافلاطونية الاولى نحو التعــالى وأن يضيف الى ثقــافته هذه الخبرة فى اجتيــاز المرئيات وفى عبور المشـــاهدات وفى الاحساس بالعقلية المبثوثة فى المادة الغفل ٠ عندئذ يكون الناقد قادرا على أن يظل فيلسوفا على الرغم من نقده المتصل للفلسفة٠ ذلك انه سيستخدم الالفاظ استخداما سليمــا واعيــا فى هذا الاطار النقدى وستعنى كلمات الفلسفة كل شىء بالنسبة الى كيانه الفكرى ٠ ان الاعتراف باللعبة هو أول الطريق الى المشاركة فيهـــا ٠ ولا بد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدى حتى يتأتى له فى النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها ٠

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس ألفاظنا فى الفقرة السابقة أو ما قبلها بشىء من الامتعاض أو الانكار أطلب اليه أن يحترس قليلا وأذكره بضرورة التأنى فى استنكاره ٠ وسأحاول أن أشرح

(١) كانط : الخطابات ص ١٩٧ ــ جمعها ونشرها ادموند كاسيرر ٠

له وضعا قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعقدت مذهبيا الى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبـــارات من كيانها العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها • اذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتأمله •

والناقد الماركسى لا يستطيع أن يتخلى عن نقده • فهو لا يســتطيع من ناحية أن يتحلل من التمركز الذاتى الذى يتمتع به فى تفكيره وتتصف به كل مفهـــوماته وتصبغ بصبغته كل عبـــاراته القاموسية فى تعريف المصطلحات الفلسفية • وهو لايستطيع من ناحية ثانية أن يتخلى عن موقفه المدرسى المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصـــادية والسياســـية الحتمية الصارمة • وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الاصيل من معاداة الفلسفات التى يطلق عليها اسم المثـالية ما دامت غير ماركسية • فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التى سبق اعتناقه لها وجانب من جوانب التقويض لجذور اجتماعية يفترضها كأى افتراض مسلم به سلفا • ولذلك يعد الرفض الماركسى للفلسفة نوعا من الفلسفة الغيبية •

أما النـــاقد الوضعى فالامر عنده يرتكن الى ضرب من الوهم • انه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الاداء اللغوى ولانت له وسائل التحليل للقضايا• وكمن وضع رأسه فى الرمال استطاع الوضعى المنطقى أن يطيح بكل مســائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية • وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس فى النهاية يتأمل الحصاد • فالوضعى المنطقى واهم لانه قد تصور الفلسفة تصورا غاضبا من ازدحام المشاكل ولأنه لم يدرك اطلاقا المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات • لا يتصور الوضعى المنطقى مجالا يدعى مجال المعنويات والقيم ولا يدرك أن التقدم الحاصل فى هذا المجال هو هو عمل الفلســـفة • يريد الوضعى المنطقى أن يرى حديدا يتحرك وطوبا يقع كيما يفطن الى وجود المسائل الفلسفية • اما أن تقول له أن « لأنا أفكر » أو « الكوجيتو » الفلسفى قد تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأى أقوال تتعلق بها •

واخطر مافى عمل الوضعى المنطقى هو أنه يتمسك بموقفه فى الكلام باسم المنطق • ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبـــارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها • والغريب أولا هو اننا لا نجـد مثل هذا

العداء السافر للفلسفة من قبل المنــاطقة الاصلاء الذين أوقفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات • كذلك لم تشهد الفلسفة الحـديثة ظهور منطقى بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة • أى ان الفلسفة المعاصرة لم تشـــهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خيرة رجال المنطق على الرغم من انهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الاوحد ومجال نظرهم الذى لا يتخطونه الى سواه •

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفلسفة ذاتهـا • أما من جهة النقد الداخل فى محيط دائرة الفـكر الفلسفى ذاته فهو ليس فى الواقع بالعمل اليسير • وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقى معـــاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الحـــذر الشديد والدقة المتناهية فى استخلاص النتـــائج • ذلك اننا اذا وصفنا الفـــكر الفلسفى فى دفعته الاولى بأنه ميتافيزيقا فلسبب واحد وهو انه اجتياز • والواقع ان نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة الى ظاهر تختفى وراءه حقيقة أخرى من نسق مغـــاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين الى البحث عنها واستخلاصها • فالدهشة الاولى هى السبب فى تفتح بعد جديد وهو التعالى •

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلا عن موضعه الاول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلا بتلابيبه • ويستعيد العـالم نظامه من جديد من وجهة نظر أخرى تتقدم بها الفلسفة الى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير • وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز ، ويعد هذا الاجتيـــاز أهم عامل فى مســـاندة الميتافيزيقا • فمنذ ولدت الميتافيزيقا فى الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذى يفصم عرى روابطه باحدى الحقائق من أجل التوجه الى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساسا • ويبدو هذا الاجتيـــاز على صورة انفصال فكرى وكدفعة هابطة صاعدة متعالية •

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية فى أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة • وليس ما يدعو للاستغراب اطلاقا أن يكون الاجتياز والتخطى هو السبب الاول فى وجود الميتافيزيقا • فقد ظهرت ايحـــاءات أول الكلام المفهوم ضمنا كما يقول جان فال(١) وراء التغيرات التى لاتنقطع فى دنيا الطبيعة • وكما لا ينبغى أن ننسى مصدر الانبثـاق الاصيل فى

---

(١) جان فال : بحث فى الميتافيزيقا ص ١٩٧ •

عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولى أن ننسى ارتباط الاجتياز دائما بعالم الحس في دنيا الطبيعة • وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة • بل لا يطيب لها من ثم الا أن تشارك مشاركة جادة في التصعيد الى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد •

٢ ـ التعبير الفلسفي :

ينبغي أن يمضي وقت طويل جدا قبل أن يسلس لنا الاسلوب الكتابي في مواد الفلسفة • ستمضي سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالاسلوب الفلسفي ، ستمضي أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة • وستمضي سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات المختلفة داخل اطارات الاستخدام الفلسفي السليم • ولا بد أن يقلق القراء اذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب والشعراء والفلاسفة من معان • سيجيبنا أحد الناس قائلا : ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعاني والاستعمالات الفلسفية وغيرها في ألفاظ محددة •

ونجيب على ذلك بقولنا : نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزا • ولو كان الناس قد بلغوا في أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة في الصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم العادية لأمكنهم اليوم أن يستخدموا ألفاظ الفلسفة العربية القديمة لمدلولاتها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الطارىء الحديث •

والمشكلة بعد ليست مشكلة ايجاد الألفاظ اللازمة من أجل الاشارة الى مسمياتها في الواقع أو في الفكر • فهذه وحدها تحتاج الى سنوات طوال من دراسة اللغة وألفاظها وتحديد معاني كلماتها وموازنة هذه المعاني بما يشبهها في اللغات الأخرى •وهذا كله ضروري من أجل ترسيب الالفاظ في اشاراتها واستخدامها استخداما صحيحا من حيث دلالاتها • بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزا تشير الى محسوسات أو الى معقولات • وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة • فما بالك بالمشكلة الأخرى وهي الأهم والأعمق وهي التي تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين

أو عن فلسفة بعينها صحيحا متقاربا مع طبيعة العالم الذى يعيش فيه ذلك الفيلسوف أو فلسفته •

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التى نتوهمها من جراء الاضطراب السائد عندنا • وهذا الاضطراب ناشىء عن أمرين : أولهما أننا نخجل عادة من استخدام اللغة استخداما فلسفيا فى كتاباتنا حين يتطلب الأمر ذلك ويستدعيه • نحن لا نجرؤ أن نكتب كتابة فلسفية خشية اثارة القيل والقال لدى الجمهور أو خشية الانخراط فى سلك الكتاب الجادين الذين لا نحبهم ولا يألفهم الجمهور العادى • اننا نريد عادة أن نكتب بالاسلوب البسيط جدا حتى تنفتح أمامنا مختلف المجالات وحتى نصبح فى مستوى الادب لا فى مستوى الفلسفة ثم فى مستوى الصحافة لا فى مستوى الادب ثم فى مستوى التحرير التلغرافى الفارغ من المضمون لا فى مستوى التعبير الفلسفى الصحيح • وهذا من شأنه أن يجعل الكاتب أقرب الى عدد أكبر من الناس وأحب لدى جهات منوعة مربحة •

وثانيهما أننا لم نبلغ فى فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجة التى تسمح لنا بأن تجرى الالفاظ داخل كلامنا على نحو علمى دقيق • فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم أن يكتبوا بلغة فلسفية دقيقة ، ولم يبذلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهــــد والوقت والفحص والاناة • فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضـــوعات الصـحافة والخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية • ومن هنا يبلغ البـاحث منهم ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية ، ويخطىء أخطاء لا تجوز فى حساب الاطلاع الفلسفى العادى فضلا على البحث المختص العميق •

ولا شك أن نصف مهنة الفلسفة ينحصر فى استكمال القدرة على التأليف والتعبير الفلسفيين • وينحصر نصفها الآخر فى الالمـــام الماما تفصيليا دقيقا بكتاباتها وتواريخها ومذاهبها ورجالها • ويظل الفلاسفة يكتبون دوما فى موضوعات الفلسفة ســـنوات طوالا حتى تتوافر لهم الادوات اللازمة للتعبـير • وللفلســـفة انشاؤها التى لا تنفصـــل عن موضوعاتها وأشخاصها ومذاهبها • فليست كل كتابة من الفلسفة وان عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم الفلسفة • ولذلك فان أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة • يجب أن نحفظ عقل طالب الفلســفة منقوعا فى مصـــطلحات الفلاسفة وتعبيراتهم أمدا يتناسب مع ضرورة تشرب الاساليب الفلسفية وطرائق التعبير فى شتى المذاهب •

واذا شئنا أن نخلق جيلا من الكتاب والباحثين فى حقل الفلسفة وجب علينا أن نخص جهدا كبيرا لتعريف الناشئين بطرائق التعبير الخاصة بكل فلسفة وبكل فيلسوف • فلا ينبغى أن نتحدث عن أفلاطون كما نتحدث عن شوبنهور • ولا يجب أن نتكلم عن وضعية أوجست كونت أو تين بنفس اللغة التى نستعملها عندما نتصدى للكتابة عن الوضعية المنطقية المحدثة • ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهرى أنه تفسير مثالى أو تفسير واقعى أو تفسير نفسى ولا يصح أن تلقى الكلمات على اطلاقها • وقد تكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق فى التعبير على نحو صحيح عن فكرتين من مذهبين شديدى التقارب أو الشبه • فلو قلت مثلا ان اتجاه الفلسفات الظاهرى واقعى كنت مخطئا أشد الخطأ ، ولو قلت أن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت مخطئا أيضا لضرورة تحديد الاستخدام الذى يخص به كل من الرجلين طبيعة الشعور • واذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفى والشعور بالاستخدام اللغوى العادى أو الأدبى كنت قد قطعت أشواطا داخل مناطق الخطأ • واذا قلت أن الظاهرية تعنى بالظاهر دون الباطن كنت كذلك مخطئا لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر والباطن •

لهذا نقول ان المشكلة الاولى هى مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها • وان المشكلة الثانية هى مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها • ومجال ضرب الأمثال كثير فى الكتابات المنتشرة هذه الايام • ونحن ندعو هنا الى اعادة النظر فى مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة عن الدعوات الاصلاحية • لا شك أن مهام الفلسفة الجليلة تدعوها أحيانا الى التدخل فى مجالات لا تنتمى اليها مباشرة • ولا شك أن الفلسفة مطالبة ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولا • فالمهام الجليلة التى تنسب الى الفلسفة انما تأتى فى الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت احتياجاتها من العناصر والاسس والمقومات الأصيلة •

أن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام هى محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشارك فيه القراء جميعا مشاركة عادية • فهذا فضلا عما فيه من ارهاق للطرفين أعنى لمجموع القراء وللفلسفة يعرض الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها حقيقيا الى مفهومات عقلية عالية • ليست الفلسفة الاصيلة عرضا عاديا فى حياة الناس وانما تعتمد

كل جوانب الحياة اعتمادا جوهريا على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة فى زوايا المجتمع • لا شك أن الجمهور العادى لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات • فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التى تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معدودين ، وقد تكون الصواريخ ملكا للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى آحاد • كذلك سمعنا جميعا عن آفاق جديدة فى التصوير والموسيقى ولم يتذوقها سوى عدد من أبناء الشعب • والفلسفة أيضا لا يلم بها ولا يوقف جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائبين على استخراج مكنوناتها وتعميق جذورها • ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشامخة فى زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث احساسا بالطمأنينة لدى الناس • ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمفهومات الحياة العادية البسيطة عند اللزوم • بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التى تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه فى أرجائها من التعاليم والبيانات •

وكان من الممكن أن تبقى الفلسـفة منحصرة فى هذه الأبواب تؤدى وظيفتها من وراء حجـاب • وهى وظيفة محسوسة معلومة وان لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر • ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندرى فى أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملى بأن تهدم أصولها وأبنيتها • لو كانت الفلسـفة من البساطة فى تأثيرها الاجتماعى والروحى لما خصها أصحاب الفلسفات المجهزة بوسائل التحقيق العملى أن تسقط هذا العـلم من مكانته العـالية المتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشـتى النعوت التى تشوه معـالمه وتفسد صناعته على أهله ومحبيه •

نعم •• لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعـلى ولو لم يطلب اليها أن تكون ذات تأثير فعلى لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهزامها وضياعها • لو لم تكن الفلسـفة ذات أثر بعيد الغـور فى عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عنى بهدمها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص • بل وأقولهـا بمنتهى الوضـوح والصراحة أن كل الفاشـلين فى دراسة الفلسفة ذاتها وفى الاقبال على جوهرها وفى الاحساس بمهامها الحقيقية

هم الذين ينضمون للفرق المعـادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية والمقت لطبيعة الفلسفة ٠

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسـفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة من كل الوجوه الشخصية ٠٠٠ لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله فقط ٠ انما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون مهما ألموا بمعارفها وأصولها أن يصـــلوا الى مرتبـــة التعبير الدقيق عن موضوعاتها ٠ فتتداخل الكلمات تداخلا خاطئا فى أساليبهم وكتاباتهم عن مواد الفلسفة وتجرى الألفاظ على أقلامهم بصورة مخزية معيبة ٠

ويأتى ذلك كله من ســـبب واحد وهو أننا لا نعير مشـكلة التعبير الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة ٠ ولو ظفرنا بمجمـــوعة من الباحثين الذين يكتبون فى موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ ودلالاتها وعن ايمـــان حقيقى بالعلم الذى يشتغلون به لوصلنا الى المرتبة اللائقة بنا ٠ لابد أن نعنى بطرائق التعبير الفلســفى حتى تتوافر لدينـا مجموعة من الكتاب الذين يضعـــون الألفاظ فى مواضعها ويعـرفون لها دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التآلف بين الكتاب والجمهور شيئا فشيئا عن طريق الكلمات ٠ ونستطيع كذلك بالتــــالى أن نرفع حقـا من وسائل التفكير وأن نرفع بالتالى من التفكير ذاته ٠ اذ أنه لا فكر بغير كلمات ولا كلمات من غير مسميات ٠

البابُ الأول
الفلسفة الظاهرية

١ ـ ما هى فلسفة الظاهريات ؟

اننى جالس الآن على مقعد أمام مكتب أسطر عليه كلماتى فى صحائف أسندتها اليه . وتوجد أمامى الى اليمين محبرة . وأنا أشـعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب . وليس لى أن أشك لحظة فى وجود هذه المحبرة . فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنهـا وأتيت بها الى هنا . بطبيعة الحال ان وجود هـــذه المحبرة لا علاقة له بى كانسان يشعر بما يحيط به . انها هنـــالك موجودة ، ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتى اليها . لأننى حتى ولو لم أكلف نفسى مشقة النظر اليها فستظل موجودة .

ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكى لأنها صارت جزءا من كيان عام تتمثل هى فيه كشىء مدرك من ناحية وكشىء حقيقى من ناحية ثانية . ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما صارت الى اليمين قليلا أو الى اليسار بل ولو أقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فاننى سأكون مطمئنا دائما الى كونها محبرة . ويكفى ان يفرغ الحبر من قلمى الذى أكتب به كيما تمتد يداى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شفط الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم بالثقـــة فى كونها محبرة . لأننى عند احتياجى الى الكتابة الجأ اليها فأجد فيهـــا من المداد ما يغنى للتحبير والتحرير . لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهنـــاك ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب . وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لجملة ارتباطاتها بالموجودات الماثلة أولا ولأنها منظـور اليها بالقيـاس الى ذات شعورية ثانيا . فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى التى تتمثل أمامها المحبرة . فهى من جهة تقع فى مدار الوعى الخاص بى ومن جهة أخرى تدخل ضمن كيان عام من العلاقات . وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشىء الموجود كيانا ظاهريا . واذا أصبحت ظاهرة خضعت بالتالى لمقومات البحث الفلسفى . أى أن الشىء يصبح موضـــوعا فلسفيا بمجرد وصوله الى مرتبة الظاهرة .

واذا كانت الفلسفة تبدأ أساسا من الظاهرة فان الظاهرة نفســـها لاتبدأ من الفلسفة . أعنى اذا كانت الأشياء تتحول الى ظاهرات فتصبح مادة فلسفية فانه من غير الجائز أن نحتضن فلسفة ما قبل النظر الى الاشياء

ليس من الجائز أن ننظر الى الاشياء من وجهة نظر فلسفية معينة • ولذلك يقول هوسرل (١) فى كتابه عن المنطق الصورى والمنطق المتعالى ان هيوم قد ذهب الى أبعد مما نتصور فى التفكير الفلسفى الأصيل • لقد شاء هيوم أن يعود بنا الى الظاهرات التى نقوم بتجربتها بدون أى فلسفة سابقة • أدرك هيوم (فى نظر هوسرل) المشكلة الماثلة فى صميم النظر الفلسفى المتعالى لاول مرة • وأراد أن نقترب من الظاهرات بعد أن نتخلى عن كل نظرة سابقة وبعد أن نتخلص من الايديولوجيات أو الملامح المذهبية • وهذا الموقف الجديد هو مفهوم الظاهرية نفسها • فالتجربة الخالصة أو بمعنى أصح التجربة الخرساء هى التى يجب أن تبحث عن التعبير الخالص لمعناها كما يقول هوسرل فى كتابه عن التأملات الديكارتية •

وليس معنى هذا أن نقصد الى التعبير الذى يظهر فى الاشياء بل أن نقصد الى الاشياء ذاتها • فالثورة الفلسفية التى جاءت بها الظاهرية تقترن اقترانا تاما بندائها الثورى « الى الاشياء نفسها » • أى ان نقطة الابتداء هى الاشياء كما تتمثل فى الظاهرة خلال التجربة الخرساء •

وادموند هوسرل مبدع هذا المذهب ولد سنة ١٨٥٩ ومات فى سنة ١٩٣٨ • وهو لم يذكر مثل المحبرة السالف فى سياق فلسفته وانمـــا تحدث عن المنضدة فى غضون كتابه عن المنطق الصورى والمنطق المتعـالى حين قال اننا موجهون فى الواقع نحو ما هو شىء أو نحو المنضدة التى يؤدى معناها الموضوعى ذو المضمون المحدد الى مستويات مختلفة من النصـورات الماثلة (٢) • ،

وهذه الاشياء المدركة تظل دائما على ما هى عليه فى بعدها عن أى شك أو اجابة الى الدليل • ومحاولة ربط هذه الاشياء بنسق خاص من الأحكام هو الذى يؤدى الى عمليات نقدية ويستدعى عمليات عقلية منطقية تعتمد على التركيب والاضافة • أما هذه الاشياء المحسوسة فهى أشـــياء حقيقية تسبق كل تفكير • وينبغى أن نهتم بالنظر اليها بطبيعة اتجاهنـــا الفكرى قبل أى شروح تعقيبية نضيفها اليها • ينبغى أن نتلقـــاها فى صورتها غير المترابطة على نحو تركيبى بالضرورة قبل تحولها الى وحدات •

وأعطى هوسرل مثلا آخر فى معرض حديثه عن لوحة فنيـة ولكنه اكتفى بالاشارة العابرة الى هذا المثل ولم يتوقف طويلا • وكان المفروض

---

(١) ادموند هوسرل : المنطق الصورى والمنطق المعالى ص ٢٢٦ •

(٢) نفس المرجع ص ٩٤ •

أن يملأ هوسرل فلسفته بالأمثلة • فهذه الفلسفة جاءت لتنقض الفلسفات العقلية السابقة ولتخلص الفلسفة الحديثة من التجريد الذهنى • ولكنه اكتفى بعمله النظرى تاركا مهمة التمثيل والتجسيم لتلاميذه والمفكرين من بعده أمثال هيدجر وسارتر وموريس ميرلوبونتى وفينك وفونكه ولاندجريبه •

أما المثل الوحيد الذى أطلقه هوسرل فى كل فلسفته على الاطلاق فهو مثل نبرة الموسيقى اذا استثنينا المثلين السالفين العرضيين • هذه النبرة يمكن أن تؤخذ كمثل من المحسوسات على نحو ما هى عليه مستقلة عن المكان • وهى تحتفظ بهوية معينة (أى تظل هى هى) سواء اقتربت منها أو ابتعدت عنها أو أغلقت الباب بينى وبين الجهاز الذى تصدر عنه أو تركت الباب مفتوحا حتى يبلغنى صوتها • فكل هذه العوارض لاتؤثر فى حقيقة أن النبرة الموسيقية قائمة بالفعل على الرغم من كل اعتبارات المكانية • وتشير النبرة من ناحية الى كل الظروف الحركية التى نمت فيها•• أعنى ان مظهر النبرة الموسيقية هو الذى يوحى بأجوائها • ولكنها تدفعنا من الناحية التحليلية الاخرى الى مصادر الحس التى تكمن فى كل الاشياء المحسوسة والتى تقودنا الى التركيبات السابقة على كل موضوع •

فبهذا يعتقد هوسرل أن النظرة النقدية الفاحصة ونظرة العلوم الطبيعية الى الاشياء المحسوسة تأتى فى مرحلة متأخرة على مرحلة النظرة الظاهرى الى هذه الاشياء المحسوسة • وليست النبرات الموسيقية سوى ذبذبات أو اهتزازات تلعب دورا فى المكان • ولكن علينا أولا أن نتخلى عن هذا كله لنرى ما هى النبرة الموسيقية فى حد ذاتها على نحو ما تتبدى لنا فى الظاهرة • وعندئذ فقط نبلغ حقيقة النبرة الموسيقية كظاهرة وكمعطى من معطيات الحواس فحسب •

هكذا تكلم هوسرل عن الاشياء المحسوسة عندما تصدى لها فى الجزء الثانى من كتابه عن الأفكار (١) • ويمكن ان نلمس أسلوب المنهج الظاهرى فى الفلسفة من هذا المثل • فهو أولا يرفض التجريد الفلسفى التقليدى وينزع ثانيا نحو الوصف الظاهرى لحقائق الاشياء كما يشهدها الوعى الشخصى • ولذا فنقطة البدء دائما فى الظاهرية هى الظاهرة نفسها • والظاهرة اذن هى المعطى المقدم الى الوعى بصفة مطلقة • والموضوعية ذاتها

---

(١) هوسرل : الأفكار Ideen

لا تصبح مادة للفكر أو للبحث الا اذا تمثلت على نحو من الانحــــاء فى الظاهرة das Phänomen (١) ٠

وهوسرل هو الذى حدد فى فلسفته النهائية أن كل تفكير ينبغى أن يبدأ بالعودة الى وصف العالم الذى نعيشه ٠ والواقع أننا لا نستطيع أن نتبين وحدة أجسادنا التى نعيش بها دون أن نتبين وحدة الاشياء ٠ وتتضح لنا حقيقة حواسنا فى اللمس والنظر ابتداء من الاشياء ٠ ويتقدم العــالم الخارجى بكل الاشياء التى يتضمنها الى الحواس كوجه مألوف يحمل تعبيرا نفهمه فى التو ٠ ولكن الوجه لا يعبر عن شىء الا بتنظيم الالوان والاضواء التى يتــكون منها ، ولا يوجد معنى نظرات الوجه وراء العينين بل يوجد فوقهما ٠ وتكفى لمسة لونية أقل مما ينبغى أو أكثر مما ينبغى فى أية صورة من أجل تبديل نظراتها ٠

ويضرب موريس ميرلوبونتى (٢) مثلا لذلك من أعمال المصور التأثرى الفرنسى بول سيزان (١٨٣٩ ـ ١٩٠٦)٠ فقد كان يبدو من لوحات سيزان فى شبابه أنه يسعى لتصوير التعبير أولا ٠ كانت اللوحات التى رسمها فى مبدأ حياته الفنية نوعا من التسجيل للتعبيرات مباشرة متخطيا الاشياء ذاتها ٠ ولذلك فشل دائما فى محاولة التقـــاط هذه التعبيرات ٠ وتعلم سيزان من هذه التجارب شيئا فشيئا ان التعبير هو لغة الشىء نفسه وأنه يولد مع رسومه ومعالمه ٠ لذلك أصبح التصوير عند سيزان محـــاولة مستمرة لبلوغ سيماء الاشياء والوجوه عن طريق الاحياء المتكامل او بعث الحياة كاملة فى رسومها ومعالمها الحسية ٠ وهذا هو ما تؤديه الطبيعة ذاتها فى كل لحظه ٠ ولهذا يصح أن يقال عن المناظر التى يصورها سيزان انها تنتمى الى عالم سابق على هذا العالم حيث لم تظهر الناس بعد ٠

وهاهنـــا نكتشف نواة الواقع الحقيقى ، هــكذا يقول موريس ميرلو بونتى٠فالشىء شىء لأنه اذا أبلغنا عن شىء ما فانه يفعل ذلك عن طريق تنظيم مظاهره الحسية ٠ والواقع هو الوسط أو المستوى الذى لا تنفصل احدى لحظاته عن الآخريات وتكون كل لحظة فيه مرادفة للاخريات والذى تعنى كل لمحة سواها من لمحاته فى تعادل مطلق ٠ لذلك فالواقع هو الملاء الذى لا يقبل التخطيــة أو الاغضاء ٠ ولو أردت أن تصف لون الســجادة تماما بغير أن تذكر السجادة المصنوعة من الصوف وبغير أن تقوم بتضمين

---

(١) بمعنى die Erscheinung بخلاف der Schein بمعنى مظهر ونسبتها مظهرية فى كتابه عن ظاهرية الادراك ص ٣٧٢ ٠

(٢) ظاهرية الادراك ٠

ذلك اللون جملة الخصائص اللمسية والنقلية والطبيعية لكان ذلك مستحيلا فالشيء هو ذلك النوع من الكينونة الذى يقتضى التعريف الكامل لاحدى صفاته التعريف بالموضوع بأكمله والذى لايتميز فيه المعنى من المظهر الكلى وتنشأ اعجوبة العالم الواقعى من أن المعنى يكون شيئا واحدا مع الوجود فيه وأننا نلمح المعنى وهو يستقر داخل الوجود الى ماشاء الله ٠

وهيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان (١) حاول أن يحدد المعنى الاشتقاقى لكلمة الظاهرية ٠ فأشار الى أن الظاهرية تعنى البحث عن معنى ما يظهر ٠ ومن الناحية المنهجية الخاصة بالظاهريات أو الفينومينولوجيا حسب اسمها الاوربى اراد هوسرل أن يستبعد من الفلسفة كل أنواع سوء الظن فيما يتعلق بالحقيقة التى تنطوى عليها المشاهد المحسوسة نفسها ٠ ومهما تكن الحقيقة فى حد ذاتها فهى لاتخضع للبحث الا من حيث هى معطى من معطيات الوعى ٠ وبدراسة مظاهر هذه الحقيقة وأشكالها التى تتجلى فيها وببحث الصور والنماذج والانماط التى تعكسها يمكننا أن نبلغ الحقيقة نفسها ٠ فالظاهرية اذن دعوة للاقبال على ماهيات الاشياء لان الاشياء تتبدئ فى مظاهرها التى لايمكن أن تختلف عن ماهياتها ٠

والمنهج الظاهرى لا يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة ٠ وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهرى فى فلسفته وان يظل مخلصا له ٠ فأعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن «الافكار» انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية ٠ بل حسبه أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هى مشاكل ٠ وهذا المنهج الظاهرى يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا فى صدقها وسلامة نتائجها ٠ لان أهم ما يوصف به هذا المنهج الظاهرى هو انه يهدف الى اسلوب خاص بالشعور وبالوعى الذاتيين ٠ وهو أسلوب يختفى منه كل شك ٠ وذلك لان الذات هى الحقيقة الضرورية الاولى الموزعة فى العالم ٠ والعالم لا ينفصل عن النظرات الذاتية الموجهة اليه ٠ فتصبح بالتالى كل حقيقة من عالم الواقع حقيقة من حقائق العقل كما تصبح كل حقيقة من حقائق العقل حقيقة من عالم الواقع ٠

واذا تعلق نظرنا بشيء من الاشياء فمعناه أننا نرى هذا الشيء ٠ وقد لا أكون واثقا تماما من وجود المحبرة فى المثل الاول ولكننى متأكد من أننى أفكر فى رؤية المحبرة ٠ ومن المستحيل بلا شك أن نفصل هذين التأكيدين

(١) هيدجر : Sein und Zeit ص ٢٨ ـ ٣١ ٠

وأن نبقى وضوح التفكير فيما نرى بعيدا عن كل حكم يتعلق بالشيء المرئي ٠ فالادراك هو الفعل الذي لاينفصل فعله عن المضمون الذي يحمله هذا الفعل والادراك والمدرك لهمـــا نفس البعـــد الوجودي بالضرورة ٠ ولا يمكن الاحتفاظ بالثقة في الادراك اذا نحينا ثقتنا في الشيء المدرك ٠٠ واذا رأيت محبرة بالمعنى الحقيقي لكلمة « رأيت» فلابد أن تكون ثمة محبرة ولا أستطيع بحال من الاحوال أن ألغي هذا التأكيد ٠ فالرؤية تعنى رؤية شيء ما ٠ ورؤية اللون الاحمر هي رؤية لون أحمر موجود فعلا كحدث ٠ وقد ارتكز هوسرل على حقائق الوجود الذاتي من أجل استبعاد الشك وتخليص الفكر من عادة التشكك حيال المرئيات ٠

وتود الظاهرية أن تصبح علما من العلوم وأن تحتفظ لنفسها بطابع علمي جاد صارم ٠ ولأجل بلوغ هذا الهدف وتحقيق هذا الغرض ينبغي أن تنبني الظاهرية على منهج ٠ ولابد أن يتحول هذا المنهج الى ما هو أكثر من منهج أعني أنه لابد أن يصبح فلسفة ٠ وهنا يصير الاسلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود ٠ وحينئذ لا ينبغي أن يتعرض الفعل الشعوري لاى دافع من دوافع الشك ٠ والمقصود بالفعل الشعوري هنا تلك الواقعة التي تنجم عن احتكاك الذات الانسانية بعالم الأشياء والناس ٠ ولا يصح أن يكون الفعل الشعوري موضع شك لمظهره المزدوج : الموضوعي والذاتي٠ فحيثما يتمثل الوجود الحقيقي في الفعل الشعوري فهو ليس عرضة للشك بحال من الأحوال ٠ اذا ارتبط الوجود بأفعال الناس الشعورية اختفت كل دواعي الشك في هذا الوجود ٠ والفلسفة ذاتها ــ ظاهرية أو غير ظاهرية ــ ليست سوى هذا البحث عن الوجود في خيوط الافعال الشعورية لدى الناس ٠

ولم تسع الظاهريات للاختصاص بوجهة نظر معينة في الفلسفة ولم ترغب في أن تكون صدى لمذهب بالذات ٠ لذلك يحل لنا أن نطلق عليها اسم العلم ٠ فالواقع أن هوسرل قد شاء بهذه الفلسفة الجديدة أو بهذا العلم الظاهري أن يعالج اشكالات الفلسفة واشـــكالات العلوم وموضـــوعات الدراسات الانسانية في وقت واحد ٠ ولذلك غير صـــحيح ان يقال عن الظاهريات انها نحلة أو مذهب ٠ فهي في الواقع عبارة عن منهج لا يخدم مذهبا بعينه بل العلوم جميعا من طبيعية وفلســفية وانسانية ٠ وعلوم الفلسفة هي المنطق والميتافيزيقا ٠ وعلوم الطبيعة هي الفزياء والرياضة ، والعلوم الانسانية هي علم النفس وعلم الاجتماع والاخلاق والتـــاريخ ٠ والظاهريات تسعى كفلسفة لوضع دعائم هذه العلوم وضعا جديدا يتلاءم مع ما تتأهب له من مهام ويفي بحاجاتها كعلوم ثابتة وطيدة ٠

٢ ـ ماذا تعنى فلسفة الظاهريات ؟

من المؤكد أن صعوبة المسائل الفلسفية تدفع بالكثيرين الى الانصراف عنها الى سواها من المسائل الادبية او الفنية او التاريخية • انه من اليسير فهم هذه المسائل الاخيرة • أما الفلسفة فتصد القارىء أو المستمع بعباراتها المنطقية الجافة وألفاظها الخاصة كالشعور والاحساس والادراك والتصور والمعرفة وحتى كلمة الظاهريات نفسها فى حاجة الى تعريف وتفسير •

ولكن سأعمد الى تقديم هذه الفلسفة الى القراء بالاسلوب المبسط الذى لا يستخدم الفاظا فلسفية كثيرة حتى نجعلها واضحة قريبة الى الاذهان • وليس معنى هذا أن فلسفة الظاهريات نفسها واضحة فهى فى الواقع من أصعب الفلسفات ومن أشدها غموضا ، ولا تزال أكثر جوانبها فى حاجة الى تقريب وتفسير • ولكن هذا لا يمنع أن نحاول هنا تعريفها وتحديد خصائصها بطريقة تجعل أصولها فى متناول اليد •

واسم الظاهرية مأخوذ من الظاهرة ، والظاهرة هى ما يواجه المرء تلقائيا فى الادراك العادى • وليس هناك أدنى علاقة بين هذه الفلسفة وبين اسم المظهرية وهو ما يعنى الاعتماد على المرأى والشكل الخارجى • ذلك لان هذه الفلسفة لا تقسم الاشياء الى باطن وظاهر وانما تحارب هذا الانقسام وتعمل على اشاعة فهم الحقائق ابتداء من وحدتها الاصيلة فى شكلها الخارجى ووضعها الداخلى • الظاهرية اذن لاتفرق بين المظهر والمخبر ولاترى فى حقيقة أى شىء سوى انعكاسه على صفحة الفكر البشرى وهى ما نسميه بالذات الانسانية •

لقد ظهرت فلسفة الظاهريات ــ كما سبق القول ــ على يد فيلسوف ألمانى مات سنة ١٩٣٨ عن ٧٩ عاما وهو أدموند هوسرل • حاول هوسرل فى مستهل هذا القرن أن يقدم تحليلات لفكرة الظاهريات من ناحية ثم للمنهج الظاهرى فى التفكير من ناحية أخرى • والظاهرية عند هوسرل هى عبارة عن وصف وتحليل للاحداث التى تقع على هيئة تمثل وحكم ومعرفة • ولهذا ينبغى أن تقف هذه الفلسفة موقفا محايدا بين علم النفس الذى يصوب نحو التفسير العلى والناسلى لهذه الاحداث وبين المنطق البحت الذى يشغل نفسه بالقوانين المثالية • ولكن الظاهرية مع هذا تعكف على متابعة وتحليل العمليات التى تؤدى الى وضع هذه القوانين •

أو بعبارة أخرى تقتصر الظاهرية رغم هذا على الوصف التحليلى لعمليات التمثل والحكم والمعرفة • فالذات الانسانية محاطة بالموجودات

وبالناس الآخرين وهى بطبيعة وضعها وسط مظاهر العيش والحياة مضطرة الى أن تدرك الاشياء وأن نصدر أحكاما عن كل ما يشغلها كما أنها تصل الى معرفة الحقائق • فهذا هو الأسلوب الطبيعى للحياة التى تخص الذات الانسانية • والوصف التحليلى الذى تقوم به الظاهريات مختلف عن كل اختصاصات علم النفس أو علم المنطق • فعلم النفس يدرس الاشياء من حيث تطورها ونموها ونشوئها الاولى وارتباط الوقائع بعضها ببعض وكون بعض الاحداث نتيجة لبعضها الآخر • وهذا هو ما نطلق عليه اسم التفسير العلى والناسلى • أما الانشغال بقوانين الفكر المثالية فمن مهمة علم المنطق ومعنى هذا أن المنطق يدرس عمليات الفكر من حيث هى نتائج مستخلصة من مقدمات سابقة عليها • فالقوانين المثالية للفكر هى القوانين الضرورية الناجمة عن تسلسل الافكار وترتب بعضها على بعض (١) •

ولا تريد الظاهرية أن تقتحم هذه المجالات الخاصـــة بعلمى النفس والمنطق ولا تريد أن تستعير منهما ما يلزم من أجل التفسير العلمى العادى• فهما لا يكفيان فى حد ذاتهما لاداء الدور الفلسفى الكبير الذى تطالب به الظاهرية نفسها أو الجانب الهام الذى تفرضه على نفســـها وتختص به • والمنهج الظاهرى لا يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة • وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهرى فى فلسفته وأن يظل مخلصا له • فأعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن « الافكار » انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية وحســبه أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هى مشاكل • وهذا المنهج الظاهرى يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا فى صدقها وسلامة نتائجها لأن أهم مايتصف به المنهج الظاهرى هو أنه يهدف الى أسلوب خاص بالشعور الذاتى يختفى منه كل شك • انه يود الارتكاز على حقـائق الوجود الذاتى وأن يخلص الفكر من عادة الشك •

ذلك لأن الظاهرية تهدف الى أن تصبح علما من العلوم والى أن تخلص الفكر من الشك عن طريق الاحتفاظ بطابع علمى جاد صارم • ولأجل بلوغ هذا الغرض وتحقيق هذا الهدف ينبغى أن تنبنى على منهج وأن يتحول هذا المنهج الى أكثر من منهج أى أن يصبح فلسفة • وهنا يصير الاســلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود • وحينئذ لا ينبغى أن يتعرض الفعل الشعورى لأى دافع من دوافع الشك • والمقصود بالفعل الشعورى

---

(١) راجع ذلك فى كتاب نيكولاى هارتمان عن : Grundzuege eine Metaphysik der Erkenntnis (ص٢١) المعالم الرئيسية لميتافيزيقا المعرفة

هنا الواقعة التى تنجم عن علاقة بين الذات الانسانية وعالم الاشياء والناس • ولا يصح أن يكون الفعل الشعورى موضع شك لمظهره المزدوج: الموضوعى والذاتى • فحيثما يتمثل الوجود الحقيقى فى الفعل الشعورى فهو ليس عرضة للشك بحال من الأحوال • اذا ارتبط الوجود بأفعال الناس الشعورية اختفت كل دواعى الشك فى هذا الوجود • والفلسفة ذاتها ـ ظاهرية أو غير ظاهرية ـ ليست سوى هذا البحث عن الوجود فى خيوط الافعال الشعورية لدى الناس •

وقد جاءت الظاهريات نتيجة طبيعية للشك الذى راود النفوس كثيرا فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن فيما يتعلق بالعلوم جميعها ومن بينها الرياضيات فى مطلع هذا القرن وهى التى يقول فيها برتراند رسل Russell ان الرياضيات هى العلم الذى لا يدرى المرء فيه عم يتحدث وفيم يبحث ولا ما اذا كانت عباراتها صحيحة (١) • فمن باب أولى تثير أزمة الشك فى الميتافيزيقيا غير قليل من اهتمام المفكرين • وعلى اثر ذلك انتابت الفلسفة الظاهرية نزعة واضحة تؤمن بالعلم وترغب فى بلوغ مراتبه العليا وتهدف الى تدعيمه وتقويته وتثبيته • ولكن هذه النزعة ذاتها كانت تتطلب منهجا • وحين نتحدث عن المنهج فنحن نخرج من دائرة العلم لنصطنع أسلوبا أعم من المقتضيات العلمية الخالصة •

ونظرة صغيرة الى الوراء تفسح لنا الطريق للنظر والتأمل • فالمنهج الديكارتى عالج الشك بالارتكان الى فكرة الالوهية الخيرة التى لا تخدع وذلك كيما يضمن سلامة المعرفة • ومنهج جون استيوارت ميل استند الى تفسيرات نفسية غير مؤكدة لربط العلوم الى وقائع الحياة • والماركسية أقامت ادعاءاتها الوضعية على ديالكتيك افتراضى ؛ والوجودية تبنى كل ايجابياتها على سلبيات عدمية • فالمنهج يقتضى عادة شبك الأفكار الاساسية بمعنى الضرورة التى لا تأتى من مجرد احصاء الوقائع وتكرار التجارب •

وهوسرل يفعل نفس الشىء فى منهجه الظاهرى • كيف لا والظاهريةفى عمومها منهج قبل كل شىء وتعتمد على توطيد هذا المنهج عن طريق مقابلة الظواهر ببراءة • لذلك استلزم المنهج طبيعة لا تشبه العلم فى شىء وهى تلك التى ظهرت عندما خضع هوسرل لمقومات المذهب العقلى الذى جرفه الى تيار اللاعقلية البريئة فى مواجهة الوقائع • ولكن هذا الموقف ليس

---

(١) فرانسوا لبليونيه : أهم عبارات الفكر الرياضى وبه مقال بقلم اميل بوريل عن (التعريف فى علوم الرياضيات) ص ٢٤ •

الا مؤقتا فى منهج هوسرل • وهنا يمكن أن نشـــير الى صلة الوجودية بالظاهريات • فهيدجر وقد كان تلميذا لهوسرل اتخـذ من هـذه اللمحة المؤقتة فى منهج هوسرل فلسفة كاملة هى الوجودية • واللاعقلية صارت فيما بعد فلسفة الوجوديين ولكن المنهج الظاهرى امتد بعد ذلك الى توكيد دعائم العلوم ومن بينها الميتافيزيقـــا والعلوم الطبيعية ســـواء بسواء • فاللاعقلية مجرد مرحلة فى المنهج الظاهرى •

وقد بزغت المشاكل جميعا فى فلسفة هوسرل من نقطة واحــدة استدعتها ظروف العصر بأكمله • هذه النقطة هى التى كشف عنها النقاب فى كتابه عن أزمة العلوم الاوروبية والظاهريات المتعـــالية • ففى هذا الكتاب ظهرت الأزمة الحقيقية فى ذهن هوسرل حيال العلوم السارية وبدأ الشك فى قيم المعارف العلمية يأخذ صورة مذهبيـــة • فالعلم الحقيقى فى نظر هوسرل ينبغى أن يقوم على أساس متين صارم دقيق • ينبغى أن تكون فكرة العلم ذاتها سليمة صحيحة حاسمة ولا يكفى أن تتسم حقائقه وحدها بطابع حقيقى • ينبغى أن تقوم فكرة العلم ذاتها على دعائم أصيلة ثابتـــة ولا نكتفى بمظهر عام فى شرعية الوقائع العلمية • ولذلك فان العلم مع اعتماده كليا على الموضوعية فى حاجة ماسة الى تبرير ذاتى وفى حاجة الى أن تقوم موضوعيته على ذاتية مطلقة •

ولهذا لجأ هوسرل الى الكوجيتو الذى لعب دورا هاما فى الفلسفة الظاهرية • والكوجيتو بكل بساطة هو الاعتبـــار المعنوى لكلمة « أنا أفكر » • وقد كانت هذه العبارة بمثابة الحقيقة الاولى الواضحة بذاتها والتى تقوم مقام الأساس فى فلسفة ديكارت • وهوسرل يخالف ديكارت فى المفهوم الذى أعطاه لمعنى الكوجيتو • أو بمعنى أصـــح لقد اهتدى هوسرل الى الكوجيتو فى غضون فلسفته ولم يفترضه مقدما • فما كان لفلسفة الظاهريات أن ترتكن الى تفسير واحد يلقى به أضواءها على آفاق النظام المذهبى وأجزائه المتشعبة على نحو ما كان يفعل السلف • ليس فى الظاهريات كما قلنا وجهة نظر معينة تفرضهـــا على أصـــول الفكر وأقسامه وفروعه ولا تحاول البدء من أظانين أو أحكام سابقة خاصة بها • لم تسع هذه الفلسفة الى تطبيق تفسير موحد على جملة المظاهر الفكرية وانما أرادت أن تبدأ من المراحل السابقة على التفسيرات وعلى وجهـــات النظر ومن جملة ما يستتب تلقائيا فى نطاق الحدس الاولى قبل أى تفكير بنائى للنظريات • أو بعبارة موجزة انها تبدأ من كل ما تمكن رؤيتـــه وادراكه مباشرة حيثما لا نخضع للمؤثرات التى تعمينا من جانب الأحكام القبلية والتى تجعلنا تحت رحمة سلسلة كاملة من الحقائق المقررة سلفا •

هوسرل قد اهتدى اذن الى معنى الكوجيتو وهو بصدد التسلسل الطبيعى فى دراسته • فليس عنده ما نسميه نقطة بدء نفترضها فى أول الأمر ونبنى عليها أحكاما وقضايا • اننا نتأمل تلك التجربة المهوشـــة الأولية التى يبدأ عندها الفكر الحقيقى ونحاول النظر اليها بوصفها أول الخيط نحو التفكير • فهذا يحدث فى الواقع ولا يمكن أن ينشأ التفكير الحقيقى ابتداء من بناء ذاتى نفسى أو ميتافيزيقى مثل النفس الانسانية أو الكوجيتو الديكارتى • وفى خلال التجربة الأولية المهوشة تتساقط الأشياء فى داخلية الشعور دون أن يتحدد منها هذا الشىء أو ذاك • ويصل التفكير الى درجة الكوجيتو خلال عملية الاستيضاح المتصل للمصاعب المتعلقة بالتفكير والملاصقة له • وللشروع فى التفكير لا بد من دراسة العلاقات المتعددة المعقدة التى تنشأ نتيجة لصلة الفكر بمدلوله • ولهذا فقد نصبت الفلسفة الظاهرية نفسها علما وصفيا بحتا •

والعلم الوصفى البحت يتعلق بالظاهرات وحسب • والظاهرة عند هوسرل هى ما يتقدم فى بســـاطة الى النظرة عنـــد الملاحظة البحتة • والظاهرية هى دراسة وصفية خالصة للوقائع التى تمر بالفكر وتخطو الى مجال المعرفة • ولا شـــك أن هوسرل يحفظ بذلك حقوق التجربة الحسية ويضع لها مكانتها فوق كل اعتبار • ولكن عمله الظاهرى يلزمه بأن يفكر فى أمر هذه المعرفة ليدرك معناها ويستخلص شروطها وأصولها• فعندما تحاول الظاهرية دراسة الوقائع الشعورية الحقيقية التى تتمخض عن أحكام واستدلالات منطقية فهى تسعى لتقديم مفهوم هذه التجارب التى تمر بالنفس فى الحدود الضرورية جدا لابراز دلالات ثابتـــة لكل التصورات المنطقية الأساسية • فأى علم يجب أن يقوم على مبادىء مطلقة•

ولهذا فان الظاهريات ترتفع بالوصف من مجال الملاحظة الى مجال الدراسة • انها مضطرة الى ذلك حيثما يلزمهـــا أن تعقل طبيعة الفكر وشروط المعرفة • ونجد هوسرل يعجل بتعريف الظاهريات مرة أخرى بوصفها علم دراسة الوقائع الشعورية فى عمومها الاساسى البحت وقد ادركتها الكائنات الشاعرة تجريبيا فى اطار الطبيعة • وتنصب هـــذه الدراسة على الأشياء الموضـــوعية التى تجلت فى التمثيل وجعلت من نفسها معرفة • ويحدد هوسرل فلسفته من هذه الناحية فيقول انه يمكن تقديرها بوصفها نظرية متعالية للمعرفة • وهذا طبيعى حيث ان الظاهرات لا تسعى الى فهم الأشياء ذاتها أو الصـــور التى تعكسها بشكل معين على الشعور وانما تسعى الى فهم معانيها ودلالاتها •

ولهذا فان دور الحدس كبير أيضا فى فلسفة هوسرل · انه ينفذ الى الحقائق المعقولة مباشرة ويتطلع الى الماهيات · الحدس عند برجسون نفاذ الى باطن الأشياء لاستقصاء مكوناتها الاساسية بينما هوسرل يصف الحدس بأنه ادراك لما يعقله العقل · والفهم عن طريق الحدس ليس تفانيا فى تأمل الماهيات بالأسلوب الصوفى أو البرجسونى وانما هو تطلع الى الأفكار التى تتضمنها الفكرة المدركة · وعلى هذا فالحدس ليس مجرد ادراك شىء بسيط بالضرورة بل هو عبارة عما يقدمه شىء فى حد ذاته أو فكرة فى حد ذاتها بالاصالة · ومن هنا يمكن القول بأن الحدس يتكون من عنصرين احدهما التجربة الحسية وثانيهما استشفاف الماهية ·

وهنا ننظر من ناحية الى جانب التجربة فنجد أنها تقتضى عند هوسرل أن نتنبه الى حقيقة هذه التجربة على ضوء الاحالة المتبادلة بين الشعور وبين الشىء موضوع الشعور · أما استشفاف الماهية فلا يتم الا عن طريق عملية استخلاص نخلص منها الى الماهيات أو نستخلص بها الماهيات ·

فكيما تحتفظ فلسفة الظاهريات بطابعها العلمى الصارم الذى تطمع فيه فلا بد لها أن تظل ممركزة فى « الظاهرة » · اذا كانت هذه الفلسفة تريد أن تكون لها صفة « العلمية » وأن تختفى كل الملامح الشكية من طريقها كميتافيزيقا فمن الضرورى أن تصوب نحو « الظاهرة » وأن تحتل مكانها بين براثنها · باختصار لا بد من ترجمة العالم الخارجى عن الشعور ترجمة تحيله الى عالم ظاهرى · وهذا العالم بطبيعة الحال ليس الحقيقة وانما الحقيقة التى تبدو كذلك أو الحقيقة التى تنتمى الى موضوعه· بعبارة أخرى هذا العالم هو الحقيقة المرتبطة بموضوعات معينة مثل حقيقة المجرب والمتخيل والمرئى والمتمثل والمدرك والمقدر · فالعالم الظاهرى هو عالم الشعور وعالم كل شىء من الأشياء التى تمر كموضوع شعورى فى ذاتها ·

ومن هذا كله يتبين أن مهمة الفلسفة قد أصبحت فى المذهب الظاهرى اختبارا للظاهرة فى اشاراتها الموضوعية وفى احالاتها المتبادلة مع العالم الخارجى أى أن مهمتها هى دراسة الظاهرة وسط الاحالات المتبادلة الأساسية للفعل الشعورى عند تصويبه نحو موضوع الشعور من ناحية وعند التقاطه للماهيات من ناحية أخرى · والظاهرة هى وحدها المعطاة الى الشعور على سبيل الاطلاق · ولما كانت موضوعية الاشياء الخارجية نفسها لا تتحول الى مجال البحث الفلسفى الا اذا تضمنتها الظاهرة فان منبع المعرفة الموضوعية الوحيد هو الظاهرة ذاتها ·

ومعنى ذلك أن الموضوعية وهى أقرب الأفكار الى العلم التجريبى لا تستطيع أن تخضع لمقومات الدراسة الفلسفية الا اذا صارت معطى ضمن الظاهرة • والموضوعية هى أصدق العلامات على تكوين الاشـياء تكوينا حقيقيا • الموضوعية هى أعلى درجات الثقة فى حقيقة موضوعات التفكير . فاذا كانت الموضوعية نفسها مضطرة الى ان تدخل فى طيات الظاهرة اذا شاءت المثول أمام العقل فان معنى هذا أن الظاهرة هى الخطوة الاولى الضرورية نحو الثقة العامة فى مقتضيات الفكر ألفلسفى •

الظاهرة اذن هى المعطى المقـدم الى الشـعور بصفة مطلقة . والموضوعية ذاتها لا يتيسر لها أن تصبح مادة للفكر أو موضوعا للبحث الا اذا تمثلت تمثلا ما فى الظاهرة . والبحث الفلسفى ليس سوى تحليل للظاهرة • وهذا التحليل شىء آخر سوى التحليل النفسى والتحليل الوجودى . فالتحليل النفسى يهتم باحساسات وانفعالات خالية من المضمون الموضـوعى أى لا تشـير الى أشياء حقيقية كما أن التحليل الوجودى لا يهتم الا باكتشاف أوضاع حيوية داخل نطاق الفرد فى معاملاته واتصالاته • أما التحليل الظاهرى فيقوم بتحليل الظاهرة من حيث هى احالة متبادلة للفعل الشعورى مع العالم الموضوعى • فالظاهرة هى الأخرى لا تصبح موضوعا لفلسفة الظاهريات الا بعد أن يتمثل فيها عنصر الموضوعية • وعنصر الموضوعية لا يتأتى الا بالاحالة المتبادلة . وهذا هو ما يدفع الظاهرة الى التماس الصدق الموضوعى الخالص فى الظاهرة .

ولنضرب لذلك مثلا يوضحه . اننى جالس الآن على مقعد أمام مكتب أسطر عليه كلماتى فى صحائف أسندتها اليه . وتوجد أمامى الى اليمين محبرة . وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب • وليس لى أن أشـك لحظة فى وجود هذه المحبرة فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها واتيت بها الى هنـا . بطبيعة الحال وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كانسان يشعر بما يحيط به • انها هنالك موجودة ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتى اليها لأننى حتى ولو لم أكلف نفسى مشقة النظر اليها فسـتظل موجودة . ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكى لانها صارت جزءا من كيان عام تتمثل فبه كشىء مدرك من ناحية وكشىء حقيقى من ناحية ثانية . ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما طارت الى اليمين قليـلا أو الى الشمال ولو أقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فاننى مطمئن الى أنها محبرة . ويكفى أن يفرغ الحبر من قلمى الذى أكتب به كيما تمتد

يداى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شفط الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة تم الثقة بأنها محبرة، ولا شيء سوى محبرة لاننى عند احتياجى الى الكتابة الجأ اليها فأجد فيها ما يسد احتياجاتى الى التحرير . لذلك مهما تغيرت الاوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب . وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لأن وجودها منظور اليه بالقياس الى الذات الشعورية التى تتمثل لها . فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى ووقوعها فى مدار الوعى الخاص بى ودخولها ضمن كيان عام من العلاقات . وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا واذا أصبحت ظاهرة خضعت لمقومات البحث الفلسفى بالتالى .

ونخلص من ذلك الى أن الدعامة الاساسية أو أن حجر الاساس الذى يجعل من الظاهريات علما بمعنى الكلمة هو الاحالة المتبادلة . ويزداد حماس هوسرل فى هذا المنحى حتى تجد عباراته تعطى اصداء شـــبيهة بأصداء الفلسفات الواقعية أو الوضعية وتشبه الى حد كبير مذاهب التجريبيين ونزعاتهم . ولكن هوسرل فى الواقع لايدور الا فى مجالات الظاهرية ولا يلجأ الا الى حدود العالم الظاهرى . وفكرة هو سرل عن الاحالة المتبادلة للشعور تلعب دورا اساسيا فى كل فلسفات الظاهرية وفروعها .

ولما كانت الفلسفة فى تاريخها الطويل لم تمر بفترة فينو مينولوجية ولم تخضع لاختبارات ظاهرية فلابد من اعادة تكوينها من جديد . ينبغى أن نعيد النظر فى الفلسفة من أول الامر وفقا للأسس التى تقدمها فلسفة الظاهريات . فليس هناك تاريخ للفلسفة بالمعنى الصحيح لأن الفلسفة لم تصادف قط علما وطيدا مثل علم الوجود الظاهرى . وليس هنـــاك ما يستحق أن يحمل اسم الفلسفة العلمية الجادة بين الفلسفات كلها . والفلسفات السالفة لم تظهر من بينها فلسفة واحدة وطيـــدة وليس من بينها ما يستحق اسم الفلسفة . ولهذا يمكن ان يوجد تاريخ للميـــول الفلسفية أو تاريخ للنزوع نحو الفلســـفة ولكن لا يمكن أن يوجد بحق تاريخ للفلسفة .

والفلسفة لم تعمل شيئا فى نظر هوسرل سوى أنها قامت بدور الابتداء ومع ذلك فهى لم تضع الأسس بعد . ومن هنا يمكن تفســير طابع الأسبقية على الفلسفة الذى يصبغ كل مواقف هوسرل . انه يعتبر نفسه دائما كما لو كان فى بداية التفلسف بل يرى نفسه مسئولا عن

وضع أوليات الفلسفة . لابد من تدعيم نقط الابتداء فى الفلسفة حتى نضمن تطورها على هيئة علم جاد عن طريق زرعها فى الشعور الفردى .

وهذا الجانب من فلسفة هوسرل يجعلنا نشعر فى النهاية بأن موقفه النقدى الذى يحمل كل دلالات القلق بشأن حقيقة العلم الفلسفى هو نفسه الذى يجعلنا نعتقد بأن الظاهرية ليست سوى نظرية فى المعرفة . فهذا القلق والاهتمام الذى يبديه هوسرل نحو تثبيت أوليات الفلسفة هو الذى يحيل فلسفته الى موقف معرفى نقدى .

ولكن هذا لا يعنى أن هوسرل يتابع أى نظرية فلسفية سابقة . وفكره يقوم بالابحاث فى استقلال تام عن كل الذين سبقوه . ولكنه تأثر رغم ذلك بفلسفة هيوم وصار ينظر الى الموضوعية كأنها عصب الحياة فى الظاهرة لما تحمله فى طياتها من معنى العموم والديمومة . وأى فعل من الأفعال أو أى حدث يصبح صادقا وصحيحا بطريقة موضوعية اذا كان صادقا بالنسبة الى كل الأزمنة وكل الموضوعات الممكنة . واذا كان الامر كذلك فالمثل الاعلى للعلم المطلق يوحى بضرورة اكتشاف الوجود المطلق . والوجود الوحيد الذى يستحق أن يحمل اسم العلم المطلق بهذا المعنى هو الذى يعطى لنا بصورة ضرورية . والوجود الوحيد الذى يمكن أن يعطى بالضرورة هو الوجود الظاهرى أو الوجود فى الشعور . وفكرة المطلق عند هوسرل هى فكرة علمية أو بعبارة أدق هى فكرة معرفية .

ولكى تصبح الفلسفة علما وطيدا يجب التوحيد بين الذاتى والموضوعى . ومن المعروف أن الوجود عند هوسرل ــ حتى وجود الشعور نفسه ــ هو وجود على هيئة شعور بشىء ما . وهذا معناه أن وجود الشعور هو وجود بالاضافة أو الحاقا بشىء أو بموضوع . ولما كان الشعور أولا وقبل كل شىء فعلا من الافعال أو حدثا فهو شعور بشىء محدد وليس له أن يصبح شعورا مالم يكن نوعا من الاحالة المحددة الى شىء محدد .

والوجود اطلاقا أى بالمعنى المطلق هو الوجود فى الفعل الشعورى أو فى الشعور . وهذا هو الوجود الواقعى الماثل وليس بالوجود المجرد . ولذلك فان اللحظة الحاسمة فى هذا السياق الظاهرى وفى هذا المفهوم النظرى العام هى اللحظة الابتدائية التى اكتشف فيها هوسرل معنى الاحالة المتبادلة بوصفها ما يعطى الشعور صفاته الأساسية . فلما كان الشعور شعورا بشىء ولما كان وجود الاشياء والموضوعات وجودا محددا

بالنسبة الى الشعور فان الاحالة المتبادلة بين الفعل الشعورى وبين موضوعات الوجود الخارجى تصبح أساسية فى مفهوم الفلسفة الظاهرية .

فهذه الاحالة هى التى تستبعد كل أنواع العلم أو التعالى مما قد يكون سببا أو داعيا الى الشك وعدم الوثوق . وهى التى تزيل القبلية أيضا من عناصر الفكر . ولكنها تبقى الموضوعية وتوحد بين الذاتى والموضوعى وبذلك تجعل من الظاهرية المتعالية الظاهرية الوحيدة الممكنة . بل هى الاداة التى ظل هوسرل يستعملها في حل معضلات الفلسفة الأبدية واحدة تلو الأخرى . انها المبدأ الذى سمح له بأن يقدم فكرته عن العملية التى تصبح بها الفلسفة حقيقة فلسفة وهى عملية التحليل القصدى . ويعنى هوسرل بالتحليل القصدى التفكير فى الشعور بصورته الجديدة أى بصورته وهو متجه بطبعه نحو الاشياء الخارجية .

ولكن هوسرل من هذه الناحية أشبه بفرانتس برنتانو . ولهذا تظهر على أفكاره الملامح العلم نفسية التى سرعان ما يتخلص منها وينقى تفكيره الفلسفى من آثارها . (١) ومع ذلك ففكرة الاحالة المتبادلة كانت أول الامر عنده نفس ما كانت عليه فى مفهومها الذى أوضحه برنتانو وهو أن الاحالة المتبادلة هى العلاقة العقلية بموضوع متميز لكل فعل شعورى على نحو ما هو عليه . ولكن هذا المفهوم كاد يختفى تماما فى نهاية كتاب هوسرل عن الابحاث المنطقية Logische Untersuchungen الذى كان من أوائل كتبه وأصدره سنة ١٩٠٠ . ففى نهاية هذا الكتاب نجد بصعوبة لمحات من تفكير برنتانو عن الاحالة المتبادلة ان لم تكن هذه اللمحات قد اختفت تماما .

فقد انتقل هوسرل عن طريق فكرته عن الدلالة الى نوع من مثالية المحتوى الموضوعى للشعور . وهذا صار يقتضى لحظة باطنية أو محايثة Immanent لكل فعل من أفعال الشعور على حدة . وهنا نلاحظ تعبيره الذى يؤكد فيه أن تحليل الشعور وحده هو تحليل ماهية الموضوع . وهذه الموضوعية هى التى بدونها لا تصبح الفلسفة علما صارما . فهذا نوع جديد من احالة الذات الى موضوع ماثل أو هى محاولة لتجسيم الذات . ولكن هذه فى الواقع مرحلة متأخرة من مراحل الظاهرية لا تظهر الا بعد اعمال الوسائل العملية لتحقيق المنهج الظاهرى . اما الآن فان الظاهرية تتحقق من نفسها شيئا فشيئا بواسطة تحديد

---

(١) هوسرل : الأفكار الموجهة للظاهريات ص ٢٩٢ (طبعة فرنسية ترجمة ريكير) .

الأوصاف الخاصة بفعل الشعور باعتباره تكوينا قصديا لموضوعه الخاص به .

وهكذا نجد أن هوسرل يخضع لثلاثة أفكار رئيسية أولا عن المفهومات الخاصة بالعلم وبدلالة البحث عن الحقيقة المطلقة ثانيا وبالمقاييس التى يفرضها لهذه الحقيقة المطلقة ثالثا .

فالعلم عنده هو فرع المعرفة الذى يمكن التحقق من كل عبارة من عباراته . العلم هو ما يمكن تبرير كل جملة من جمله . وبتطبيق هذا على الفلسفة يصبح المثل الاعلى تعريفا لما يسمى بالمعرفة المطلقة الخاصة بالوجود المطلق بصورة يمكن فيها تبرير الحكم تبريرا كاملا فى باطن الشعور . اذ أن هذا هو المكان الوحيد الذى يقع فيه احتكاك بين الوجود الموضوعى وبين الشعور .

فاذا قدرنا أن العلم المشار اليه هو الفلسفة نفسها وان موضوع هذا العلم الفلسفى هو الوجود ـ وجود شىء أو مجموعة أشياء أو عملية أو حدث ـ فان الصدق النفعى أو البراجماتيكى يصبح غير كاف . فى هذه الحالة ينبغى النفاذ الى الصدق والصواب الدائمين المفروسين فى ماهية الموضوع المعروض للبحث . وذلك يعنى أن الفلسفة اذا تحققت لها صفة الجدية التى نلمحها عادة فى العلوم والرياضيات واذا صارت علما على النحو الذى بيناه فانها فى هذه الحالة تصير علم ماهيات ماهو موجود لا علم ماهيات الوجود .

يأتى بعد ذلك دور الحقيقة من وجهة نظر الظاهريات التى أفرغت لها اهتماما كبيرا . فنجد أن هوسرل قلما يتحدث عن الحقيقة ذاتهـا كمشكلة بينما يهتم اهتماما واضحا بما هو حقيقى . ان مشكلة الحقيقة لا تسترعى انتباهه وان كان تعبير الحقيقة ذاته كثير الورود فى كتاباته . ان الذى يشغله فعلا هو ماهو حقيقى من جهة والطريقة التى نضمن بها أن ما نعرفه حقيقى من جهة أخرى . ولهذا فان نظرية الظاهريات المتعالية الخاصة بالصواب لا تتميز من نظريتها الخاصـة بالصـدق الموضوعى للمعرفة . ونظرية الصدق الموضوعى مرتبطة بنظريتها عن البينة . والبينة فكرة أساسية من أفكار الظاهرية . والمعرفة فى نظرها لا تصبح حقيقة الا فى الحدود التى يصبح فيها موضوعها معطى أو بينا . وهنا يستعين فلاسفة الظاهرية بالاحالة المتبادلة للشعور . وكلما قمنا باستخراج المقتضيات العامة لمذهب الاحالة المتبادلة أصبح من اليسير لنا أن نقوم بتفسير فكرة البينة من حيث هى تعقيل كامل للتجربة أى

من حيث هى منطق كامل للوجود . فهاهنا نجمع فى هوية تامة الموجود والصادق . فالموجود هو الصادق والصادق هو ما يضعه العقل موضع التفكير .

ثم يأتى دور مقاييس الحقيقة فنجد أن الظاهرية تحاول تحديد المثل الأعلى للصدق ولكن هذا التحديد يتحول الى شرح آخر للفظة البينة . فالذاتية المتعالية قد أشارت على وجه التخصيص الى نشوء الوجود الصادق فى الاحالة المتبادلة للشعور . وهنا يصبح الوجود الصادق هو الوجود المعطى فى ذاته أى الوجود البين . والفلسفة الظاهرية فلسفة جادة جعلت مثلها الأعلى الذى تسعى اليه .. الصواب الموضوعى لمعرفتها .

وهنا يتعين علينا تغيير الكوجيتو الديكارتى أى عبارة «أنا أفكر» . والكوجيتو الجديد لا يثبت وجود « الانا » ولكنه يتجه الى تدعيم فعل الكوجيتو ذاته . وبدلا من أن نقول : أنا أفكر فأنا اذن موجود . تصبح عبارة الكوجيتو الظاهرى : أنا أفكر فذاتى المفكرة اذن موجودة . وأهمية الكوجيتو الجديد تظهر فى محاولته ابراز « الكوجيتا توم » أى مادة التفكير الى جانب الكوجيتو . وعبارة أنا أفكر اذن فذاتى المفكرة موجودة لا تعنى شيئا سوى وضع « الكوجيتاتوم » — أى موضوع التفكير — وضعا قويا مناسبا للظاهريات . والكوجيتو ذاتى المفكرة وقد احتوت على موضوعات للتفكير . « والكوجيتاتوم » ما لا يمكن أن يصبح الكوجيتو بدونه . وهو ما يظهر بنفس أسلوب الكوجيتو المباشر وبنفس الثقة والوثوق فيه . وأهم مقياس من مقاييس الصدق الحقيقى الواضح هو أن يصبح الكوجيتاتوم أى موضوع التفكير مالكا لنفس خصائص الكوجيتو أو الأنا المفكر . وذلك لأن أخطر حقيقة تعرضها الظاهرية هى أن وجود الكوجيتاتوم أو موضوع التفكير لا يمكن أن يكون محل شك .

وبهذا المعنى الجديد يصبح كل من الوجود والصدق دالتين للوضوح البين . فالموجود هو المعطى الى الشعور والموجود بصورة مطلقة هو المعطى بصورة مطلقة . اذ اننا اذا كنا قادرين على اظهار أن الوجود الذى يملكه أى موضوع على هيئة كوجيتاتوم هو وجوده الحقيقى نصل بذلك الى وجود موضوعى معطى بصورة مطلقة وهو نفسه بالتالى الوجود المطلق ذاته .

وهكذا يمكن من هذا العرض الوجيز أن نكتشف معنى الظاهرية . ونرى بذلك أن مثالية هوسرل على هذا النحو ليست مثالية ميتافيزيقية بأى معنى من معانى الفلسفات القديمة . انها فلسفة محايدة ميتافيزيقيا

أى انها فلسفة لا تحاول أن تبعث المثالية فى الموجودات وانما تحاول أن تأخذ المثالى فى اعتبارها وتكتفى به بوصفه كل الوجود الذى تحتاج اليه .

وقد رأينا أن الظاهريات تغرس كل جذورها فى واقعية الظاهرة وتجعل من هذه الظاهرة مادة للتفكير عن طريق الاحالة المتبادلة للشعور . وبهذا تخلق كل حقيقة الشعور عن طريق الملاء الذى تفرغه فيه حقائق الحياة والوجود وتجعل وجود الظاهرات مباشرا كموضوع للتفكير . وبهذا تصبح للظاهرية كل صفات العلم من جهة ومن ذلك تحتفظ لذاتها من جهة أخرى بفلسفة حقيقية تخضع لمقاييس الوضوح البين . ولذلك نتحدث عن مثالية جديدة لا تضع فى أول الطريق مبدأ أو مجموعة من المبادىء التى تستخلص منها كل أفكارها ونظراتها وانما تخلق حقيقة موضوعات التفكير فى كل لحظة بحيث تصبح الحياة كلها فلسفة للظاهرات .

٣ ـ الملامح الرئيسية لفلسفة الظاهريات :

الظاهريات هى آخر صورة من صور التطور الفكرى الحديث . وقد أخذت هذه الفلسفة مكانتها بشكل عام بعد الحرب العالمية الاولى حينما انتشرت مؤلفات مبدعها الفيلسوف الالمانى هوسرل . وعلى الرغم من أن الفلسفة الوجودية قد جاءت بعدها فى الترتيب الزمنى وأن الوجودية اشتقت معظم مبادئها وأكثر عناصرها من فلسفة الظاهريات فان هذه الأخيرة أى فلسفة الظاهريات تعد آخر صورة من صور التطور الفلسفى لما تجدد على يديها من المخطوطات التى لم تكن معروفة حينذاك . وأول فيلسوف وجودى تتلمذ فعلا على هوسرل هو الفيلسوف الالمانى مارتن هيدجر كما تتلمذ عليه روحيا من بين الفرنسيين موريس ميرلوبونتى الذى توفى منذ خمس سنوات والذى كان المواصل الحقيقى لهوسرل ومن أشد الفلاسفة تأثرا بالظاهرية فى أسلوبه وفى تفكيره ، وكذلك الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر الذى كان أكثر ميلا الى أسلوب التحليل الوجودى .

والظاهرية تأخذ اسمها من الظاهرة Phénomène وعلى الرغم من ذلك فهى شىء آخر غير المذاهب المادية والحسية المعروفة . فالظاهرة تخالف ما قد اصطلحنا على تسميته بالمظهر Apparence وقد شاعت فى القرن التاسع عشر فلسفات مظهرية يطلق عليها اسم Phénoménalisme أو Phénoménisme وهذه المظهرية

الأخيرة استخدمها الفيلسوف رنان فى كتابه عن مســـتقبل العلوم حين أشار الى أن المظهرية هى المذهب الوحيد الصحيح • وتعنى المظهرية أننا لا نستطيع أن نعرف الاشياء فى ذاتها ولكن يمكننا فقط ان ندرك مظاهرها الخارجية . فهى أولا تأخذ الاشياء بمظاهرها . ومن ناحية ثانية تنكر وجود شىء آخر وراء هذه المظاهر • واذا سلمت ثالثا بوجود شىء سوى ما يظهر للحواس فانها تنكر قدرة العقل على الوصول اليه .

أما فلســـفة الظاهريات Phénoménologie فهى تستمد كيـانها من الظاهرة على أساس رغبتها فى الوصـــول الى مرتبة العلم الحقيقى ، ففلسفة الظاهريات هى علم الظواهر . والظاهرية تعتمد على الظاهرة من أجل وضع فلسفة الظاهريات فى مصاف العلوم ومن أجل الوصول باليقين الفلسفى الى مرتبة اليقين بالأسس التجريبية الحقيقية . لهذا تقوم أساسا على الاعتراف بالظـاهرة لا بالمظهـر • انها تلتمس ادراك الظاهرة بوصفها تعبيرات عن مهايا حقيقية فى الوجود الانسانى • وكثيرا ما كان الفيلسوف الألمانى هوسرل Husserl (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات يتلفت حوله وهو يلقى محـــاضراته قائلا ان الظاهرة هى ما يراه فى ذلك الحين . هذه هى الظاهرة .. ما نراه هنا .. حولنا .

والظاهرة هى الخطوة الاولى الحقيقية التى تقيم عليها عقول الناس معرفتها بكل شىء • وليس هناك مايدعو لأن يكون المرء فيلسوفا من أجل الوصول الى هذه الحقيقة • ان الناس الذين يمضـــون على ســـليقتهم ويتركون أنفسهم لطبـائعهم يقفون على حقـائق كل ما يدور حولهم بنـاء على الظاهرات التى يلتقطها الذهن • وفلسفة الظـــاهريات لا تبحث الا عن هذا الشعور التلقائى المباشر الذى يشرع فيه عامة الناس من أجل اقامة معارفهم وتجميع مواد علومهم • أو بعبـــارة أخرى ان فلســـفة الظاهريات ترى ان أوفق وضع بالنسبة الى الفلسفة هو ان تبدأ فى تشييد أركانها دون أن تفترض وجود أى حكم سابق فيما يتعلق بأى شىء حتى بمفهوم الفلسفة ذاته •

ولو أردنا أن نقف على المنبع الاصيل لكل تعبير فكرى أو عقلى فسنجد أن هذا المنبع هو الرؤية .. مجرد الرؤية .. هذا هو القانون الجديد الذى ينبغى أن نترسمه من أجل الوصول الى حقائق الاشياء (١) •

---

(١) راجع كتاب « الأسس المعنوية للأدب » للمؤلف حيث يوجد بحث واف عن ظاهرية التعبير الأدبى (دار المعرفة) •

وسنلغى كل تصور تبنيه أذهاننا قبل أن نشرع فى اكتشاف الظاهرة . لن نقيم فى عقولنا أى تصور حتى عن مهمة الفلسفة وعن حقيقة عملها ووظيفتها قبل أن تلتقط مشاعرنا جملة الظاهرات الخارجية . فالحقيقة الخاصة بأى شيء لا يمكن تعريفها الا بأنها تجربة حية لحقيقة هذا الشيء أو ذاك . وهذا يعنى أن الحقيقة هى الوضوح البين . أو الحقيقة هى هذا الذى لا يقبل التعارض أو التفرق فيما يتعلق بالمرئيات المحسوسة وأوضاع الموجودات فى اطار حياتنا العامة . اذن الشيء الحقيقى هو الوضوح الاصيل البين بذاته فى كل مانراه من حولنا ونطمئن الى سلامة احساسنا به .

ولكن تلك التجربة الحية ليست جزءا من عاطفيات المرء فى الاحساس الشخصى . فليس هناك انفعالات تقضى بالحكم على الاشياء فى ميل عاطفى . ومن الواضح أن العاطفة لا تصلح لأن تكون مبعثا لطمأنينة راسخة فى اعتقادنا نحو الاشياء . أو بتعبير آخر انها لا تضمن شيئا ولا تعطى أى ضمان ازاء الخطأ ولا تحمى العقل من الزلل . أما الوضوح البين فهو الاسلوب الاصيل لعملية الاحالة المتبادلة . أى أن الوضوح البين هو الطابع الذى تتميز به اللحظة الشعورية التى يتقدم فيها الشيء نفسه الذى نتحدث عنه بلحمه ودمه أو بشخصه الى الشعور حيث يكون الادراك الحدسى مفعما أو مليئا بالتجربة . فليس هناك شعور بكر قط . والوضوح هو الصفة التى تتميز بها طريقة الاحالة بين الذات وبين الموضوع فى الكشف عن طبيعة الشعور وفى تبيان حقيقة الوعى .

واذا أردنا أن نضرب لذلك مثلا فلنسأل أنفسنا : هل العبارة الآتية « الحائط أصفر » تتضمن ماهيات على صورة حكم ؟ هل قمنا باستخلاص ماهيتى الحائط والاصفرار ثم قمنا بتضمينهما هذه العبارة ؟ أو بعبارة أخرى نسأل : هل يمكن ادراك اللون وهل الاصفر هو هو فى الادراك المباشر وفى الذاكرة وفى المخيلة مستقلا عن السطح الذى رأينا اللون مطروحا عليه ؟ والجواب طبعا بالنفى لأنه ليس من اليسير أن يفكر العقل فى لون منفصل عن الجسم المكانى الملتصق به . بل لعل ذلك مستحيل لأننا لو استطعنا بخيالنا تغيير موضوع اللون وسحب صفة « المكانية » منه فسنحذف بذلك أيضا امكانية وجود الموضوع الملون ذاته ونصل بالتالى الى شعور بالاستحالة . وهذا الشعور نفسه يبعث أمامنا عنصر الماهية .

أى أن الماهية لا تتكشف للشعور الا عن طريق الحدس الحى أو الحس المباشر . وبذلك يختفى الطابع الميتافيزيقى من عملية اكتشاف الماهية . ولكن لا يوجد فى هذا الموقف الفلسفى الظاهرى ما ينم عن الواقعية الافلاطونية التى زعمت وجود مهايا الاشياء وجودا حقيقيـــا ، ففى العصور الوسطى المسيحية انقسمت الفلسفات كلها الى تيارين رئيسيين : احدهمـــا يتمســـك بالواقعيـــة réalisme وثانيهما يتمســـك بالاســـمية nominalisme والاسمية هى التى لاتعترف بوجود الماهيات أو المثل أو حقائق الغيب الا بوصفها كلمات جرت مجرى الاستعمال المتفق عليه . أما الواقعية فترى لهذه الالفاظ مقابلات حقيقية وجودية فى عالم الواقع دون أن ندركها . (١) وبطبيعة الحال لا يمكن أن تشبه الظاهرية هذا الموقف الاخير فى شيء . والماهية هنـــا فى هذه الفلسفة الجديدة هى مابه يظهر لى الشيء نفسه على صورة عطاء أصيل . أى أن الماهية فى نظر الظاهرية لا تعدو أن تكون معطى تتقدم به الموجودات الى الوعى .

ولهذا فاذا شئنا الاجابة عن السؤال : هل الحائط أصفر ؟ أجد أمامى بعض الحلول العملية التى يجب أداؤها من أجل الاســـتمساك بالنتيجة أو لمجرد التوصل اليها . فاما أن أدخل الى الحجرة وأنظر الى الحائط فأحقق بذلك حلا على مستوى ادراكى . وهذا الحل يعتمد على الوضوح الاصيل الذى يسميه هوسرل التجربة . واما أن أحاول استعادة لون الحائط من الذاكرة . أو أستفسر من بعض الناس الآخرين عن هذا الشأن . وفى الحالتين الاخيرتين يكون عملى عبارة عن محاولة اختبار وفحص ما اذا كان لدى أو لدى الآخرين تجربة حاضرة حتى ذلك الوقت عن لون الحجرة .

والواقع أنه من الضرورى أن ننظر فى مدى ارتباط المضمون فى كل عبارة بالمؤدى المنظور الذى تحاول التعبير عنه . ينبغى أن تمر امكانية التحقق الواقعى للعبارة أو للحكم بهذه التجربة الحاضرة للشيء نفسه . وهكذا يصبح الوضوح البين قريبا لكل عملية فكرية يراد بها تعقل الواقع والنظر فى الاحداث والموجودات . بل يصبح الوضوح البين معنى كل تحقق وكل تعقل . فليس هناك حقيقة مطلقة . انما يمكن تعريف الحقيقة بالمراجعة والتصحيح والكشف عنها فى قلب الحاضر الحى . فالحقيقة

---

(١) كاريه : الواقعيون والاسميون ص ٣٨
Carré (M.): Réalists and Nominalists (1946) Oxford

ليست شيئا وانما هي حركة . ليس هناك شيء فيالخارج اسمه الحقيقة وانما توجد مؤديات الى ما يصح أن نطلق عليه هذا اللفظ : لفظ الحقيقة. ولا وجود للحقيقة الا اذا تحققت فعلا بنفس هذه الحركة .

وقبل أن نأخذ في سرد ما يتصل بالظاهرية من حيث المذهب والمنهج يمكن أن نعرج قليلا للحديث عن الفيلسوف ادموند هوسرل مبتدع هذا اللون الجديد من التفكير الفلسفي . لقد ولد هوسرل باحدى بلدان مورافيـا من أسرة اسرائيلية وقام بدراسـات علميـة حتى حصـل على الدكتوراه في فيينا سنة ١٨٨٣ . وكانت رسالته في الدكتوراه حول موضوع من موضوعات فلسفة الرياضيات عنوانه : بعض الاضافات الى نظرية حساب الدالات . وكان اتجاهه رياضيا خالصا في أول الأمر فقام بنشر كتابه عن « فلسفة الحساب » والجزء الاول من أكتابه المسمى « مباحث منطقية » ثم الجزء الثاني من هذه المباحث في السنوات ١٨٩١ ، ١٩٠٠ ، ١٩٠١ على التوالي . وكما كان في مبدأ أمره متأثرا بالبحوث الرياضية وبمستلزماتها الدراسية خضع في مطلع حياته لتأثير المدرسة النفسية التي ساهمت في تفسير مفهومات الفلسفة العقلية والتصورات العلمية والرياضية عن طريق اللجوء الى الشروح النفسية وكان من أقطاب هذه المدرسة جون استيوارت مل وفرانتس برنتانو . (١)

ولهذا جاءت بحوثه الظاهرية الاولى مصطبغة بهذا الاتجاه . وأخرج أول مبحث في الظاهريات تحت عنوان « فكرة الظاهريات » في سنة ١٩٠٧ كما قام بنشر كتابه « الفلسفة علم وطيد » . وأخذ يستقل شيئا فشيئا عن مفهومات علم النفس وتفسيراته حتى قامت الظاهرية بدورها الرئيسي في التمنطق البحت (Logisme) ووصـلت الى قمـة التفكير الفلسفي الخالص . وجاء بعد ذلك كتـابه عن الافكار الرئيسـية في الظاهريات الخالصة وفي فلسفة الظاهريات سنة ١٩١٣ وهو الجزء الاول من كتابه الأفـكار Ideen ويسـتطيع من برغب في الاسـتـزادة من التعرف على الفرق الدقيقة بين الظـاهرية وبين غيرها من الاتجاهات والمذاهب أن يطالع بحثا صغيرا في هذا الصدد تحت عنوان : « كلمة أخيرة عن أفكاري بشأن الظاهرية الخالصة » وهو البحث الذي نشره هوسرل سنة ١٩٣٠ في العدد الحادي عشر من المجلة السنوية .
Jahrbuch Für Philosophie und Phänomenologische Forschung.

(١) ليس هناك دليل على معرفة أحد هذين الفيلسوفين بالآخر فالأول انجليزي والثاني الماني وكلاهما معاصر للآخر وينتمي الى النفسانية المنطقية Logische Psychlogismus

ومما يذكر أنه صار أستاذ الفلسفة بمدينة فرايبوج ابتداء من سنة ١٩١٦ . ونشر كتابه « مقدمة الى ظاهريات الشعور بالزمن الداخلى » سنة ١٩٢٨ . وكتب مقدمة هذا الكتاب تلميذه مارتن هيدجر Martin Heidegger المولود سنة ١٨٨٩ والذى صار فيما بعد فيلسوف الوجودية الاكبر . ثم قام هوسرل بطبع كتابه « المنطق الصورى والمتعالى » سنة ١٩٢٩ وكذلك كتابه عن «التأملات الديكارتية» بالالمانية ثم بالفرنسية سنة ١٩٣١ وهو مجموعة دراسات كان قد ألقاها فى جامعات باريس واسترا زبور بفرنسا على شكل محاضرات .

وبعد ذلك بخمس سنوات أى فى سنة ١٩٣٦ على وجه التحديد نشر أهم مؤلفاته جميعا وهو « أزمة العلوم الاوربية والظاهريات المتعالية » . وقام تلميذه لاندجريبه Fandgreb الاستاذ بجامعة كولونيا حاليا بنشر كتابه عن « التجربة والحكم » فى سنة ١٩٣٨ وهى نفس السنة التى مات فيها هوسرل . وتوجد حاليا مخطوطات هوسرل التى تبلغ حوالى أربعمائة مخطوط على أرفف أرشيف هوسرل الذى أقيمت له مكتبة خاصة فى كولونيا . ولا يزال عدد آخر من المخطوطات موجودا فى حوزة الاستاذ فان بريدا Van Breda بجامعة لوفان فى بلجيكا . وهو الذى نقل تراث الفيلسوف هوسرل من فرايبورج الى بلجيكا خوفا من الاضطرابات السياسية داخل ألمانيا بمساعدة زوجته .

وحياة هوسرل خالية من أى احداث غير علمية اللهم الا اذا ذكرنا اضطراره الى ترك عمله فى جامعة فرايبورج ليحل محله فى التدريس بها تلميذه مارتن هيدجر قبل أخريات سنوات حياته . أما من الناحية العلمية فحياته مليئة بالاكتشافات والتطورات التى كادت تجعل لفلسفة الظاهريات أكثر من مفهوم وأكثر من موقف . وللآن يجد الباحثون صعوبة شديدة فى تمحيص آرائه وأفكاره الفلسفية وتحديدها بصورة حاسمة . بل انهم لا يستطيعون الوصول الى اتفاق بشأن آرائه المتعددة المتفرقة . وكلما ظهر كتاب من الكتب التى لم يسبق نشرها ألقى ذلك الكتاب ضوءا جديدا على جوانب فلسفته وكشف عن مقومات مجهولة فى هذه الفلسفة . بل كلما تم طبع احدى مخطوطاته وكمل اخراجها الى عالم الفكر المعاصر أحدث ذلك تحولا فى مفهوم الظاهريات وأبرز كيانها على نحو جديد وأعطاها قالبا لا عهد لنا به . لذلك ينبغى أن نقف على أساس المشكلات منذ مبدئها فى فكر هوسرل حتى يمكننا أن نتطور معه الى المفهوم الأخير للظاهريات .

وأول وأهم ما تحاول الظاهريات أن تقيمه هو نظريتها فى المعرفة. وليس لنظرية هوسرل فى المعرفة شبه بما سبق أن جادت به أى فلسفة. فهو لا يحاول أن يمشى فى اثر أحد . ان نظريته تقوم على أساس النفاذ الى ماهيـة الموقف المعـرفى من حيث هو أسـلوب ومن حيث هو طريقـة يستلهمها الفعل الصادر أو العقل القصدى . أى أنه بعبارة أخرى تفكيك للوحدة المثالية للمعرفة وتحليل لها الى عناصرها القصدية . والقصدية هنا يراد بها الصفة المستخدمة للتعبير عن أفعال الذهن البشرى ونظراته التى تتجه قصدا الى موضوعاتها فى العالم . فكلمة القصدية يراد بها أن هذه العناصر تتجه بطبيعتها نحو موضـوعها وأن ثمـة نوعا من الاحالة المتبادلة بين هذه العناصر القصدية وبين الموضوعات التى تشغلها .

وقد أمكن الوصول الى عنصرين أساسيين من عناصر ماهية الدلالات الخاصة بالأشياء أو الى صفتين جوهريتين فى ماهية الدلالة فى الأشياء : أولا توصف الاحالة المتبادلة للدلالة بأنها كاملة لارتباط كل عنصر من عناصر الدلالة بالموضوعية على طريقته الخاصة ولصدورها التلقائى عن الشعور .

والدلالة هى معنوية الشىء فى السـياق العـام واختصاصها بنمط وأسلوب معينين . والاحالة المتبـادلة هى التقاء القصـد فى الوعى وفى الأشياء أو هى خاصية الوعى فى الاتجاه نحو الأشياء أو فى الاشارة الى الأشـياء . وصفة الموضـوعية هى صـفة الدعـائم الأصيلة الثـابتة فى الموجودات . والمنهج الظاهرى يتلخص فى أنه سـعى من أجل التقـاط الماهيات أو الدلالات المثـالية من مجرى الأحداث والوقائع التجريبية ، لهذا يعتمد المنهج الظاهرى أساسا على الاحالة المتبادلة . وهى كاملة كما سبق قولنا لأنها تسـتمد موضوعيتها من حقيقة الصـدور التلقائى عن الشعور .

وتوصف الدلالة ثانيـا بالمثـالية أى باللاحقيقة . ومعنى هذا أن الدلالة تستصفى نفسـها أو تستخلص ذاتها من العـلاقات والوشـائج الوضـعية . فهى كالدلالة تتصف بالمثالية والمثالية تحـررها من التقييد الحرفى بالمرئيات . وهذه الصفة هى التى تحدد أسلوبها وطابعها الخاصين فى الوجود والامتثال داخل الشـعور وتميزها بالتـالى من كل العنـاصر الشعورية ذات الطابع النفسى . فهنا فى مثالية الدلالة استصفاء ونقاء من تحديدات التجارب وعلو على الواقع بكل أشـكاله العمليـة والنفسـية والعضوية .

ونقول مرة أخرى : ان الدلالة هى المعنى المستخلص للأشياء المدركة أو لموضوعات التفكير • لذلك نجد أن الدلالة ذات ماهية وهذه الماهية تأخذ طابعا معينا فى تحديد صفاتها • فهى من جهة تشير الى مدى القوة فى الترابط الواقع بين الدلالة وبين الموضوعية • اذ تنبعث الدلالة تلقائيا من الوعى • بل يمكن القول من هذه الناحية انها تصدر صدورا عن تلقائية الشعور ازاء الأشياء التى تحمل صفة الموضوعية فى العالم الخارجى. أو بعبارة أخرى ان الوجود الموضوعى هو وجود العالم ولكن هذا الوجود الموضوعى يسبغ موضوعيته على معالم الشعور لاعتماد الشعور على مرئيات العالم الخارجى •• ولكن الشعور هو الذى يضفى صفة الحقيقة والوضوح البين على المدركات بما فيه من وحدة وتعقل • وبالتالى تنطبع فيه الموضوعية حتى تصبح هذه الموضوعية خاصية الشعور التى تستمدها منه كل الأشياء • فموضوعية الوجود مستمدة من موضوعية الشعور بوصفه جملة موضوعات تجمعت فيه على هيئة وحدة متناسقة • وهذا هو أول عنصر من عنصرى الماهية • أعنى أن الماهية لا تنفصل عن العالم الموضوعى الذى توجد فيه الأشياء وتجرى به الاحداث وتقع فيه الظواهر •

ومن جهة أخرى تشير الماهية الى أن الدلالة تتصف بالمثالية أو بما يشبه اللاحقيقة داخل نطاق الشعور • وهذه الصفة الثانية لا تبعدها عن الموضوعية لاقترانها بالنتائج المستخلصة وارتباطها بالمؤديات المعنوية فيما يتعلق بحقائق الأشياء • ولكنها فى الوقت نفسه تميزها من الحالات النفسية والعناصر السيكلوجية الكثيرة التى تتوالى وتتابع داخل الشعور أو التى يفيض بها الوعى عادة • لذلك يمكن أن نقول بعبارة موجزة : ان الدلالة تكمن فى نطاق الشعور ولكن على مستوى مخالف للمستوى النفسى • أو بعبارة موجزة أخرى تحتمى الدلالة داخل الشعور بالطابع المثالى الذى يقيها الاختلاط بالخواطر والانفعالات النفسية كما يميزها من الأحاسيس التجريبية العادية •

وعلى الرغم من تميز مستوى الدلالة على هذا النحو وعلى الرغم من اشتباكها بحلقات الاستلهام المعنوى •• على الرغم من كل ذلك لا تنشىء دلالة الأشياء على نحو ما وصفناها مما اصطلحنا على تسميته بالمعرفة • لا تصل الدلالة مع ذلك كله الى مستوى معرفى • فمن ألزم صفات المعرفة انطباقها على حقيقة موضوعية • ينبغى أن يكون هناك مقابل خارجى موضوعى للشىء حتى يمكن ادماج دلالته فى فصول المعرفة • وهذه المقابلة هى موضوع البحث الفكرى بل وموضوع الدراسة التى تسمح للدلالة بأن تكون معرفية • أى أن نظرية المعرفة الظاهرية تبدأ من نقطة انشغال العقل

بالمطابقة بين ما نعرف وما هو موضوع للمعرفة · هذه العملية بالذات هى التى تتيح للدلالات فرصة الانتقال الى المستوى المعرفى · فحين نتكلم عن محاولة الشعور لتحديد هذا الانطباق وعن العملية التى يقوم بها الشعور من أجل اختيار المقاييس الصالحة لبحث حقيقة الدلالة بداخله نكون قد خصصنا بالكلام الصفة الثانية لماهية الدلالة التى سبقت الاشارة اليها · ومعنى ذلك طبعا أن الماهية تستلزم صفة الحقيقة · وصفة الوضوح البين من اختصاص الشعور بتأمل المطابقات واختيار المقاييس لفحص الدلالات · الشعور يقوم من تلقاء نفسه بعقد المقارنات بين المدركات وحقيقتها فى داخله والشعور يعمد الى مقاييس فحص الدلالات فينتقى أفضلها وأسلمها · ومن ثم يكتمل للنظرية القصدية عنصرا الحقيقة والوضوح البين وهما الخاصيتان الأوليتان الضروريتان للتركيب المعرفى القائم بين الدلالة وبين الحقيقة الموضوعية ·

فاذا نظرنا فى أبسط أنواع القصد أو فى صورة من أكثر صوره بدائية وأولية وهى تلك التى تكون الدلالة فيها حاضرة فى الشعور نجد أنفسنا أمام تأكيدين خاصين بالمعرفة · فمن الجانب الايجابى تشبه المعرفة كل فعل من أفعال الشعور فى أنها فعل تحضر فيه الدلالة أمام الشعور · أما من الجانب السلبى فلا يمكن أن يكون مجرد حضور الدلالة البسيطة معرفة · ولذلك فان تحليلنا للشعور ليس تحليلا للدلالة كما هى وانما هو تحليل للأسلوب الذى تحضر الدلالة وفقا له أمام الشعور فى العقل المعرفى ·

وهكذا نجد أن الظاهرية حين تعنى بالماهية العنصرية للقصد فهى تعنى بما يبقى هو هو لا يتغير فى كل تجربة قصدية حية · انها تجد من الأوفق فى هذه الحالة أن تقتصر تحليلها على أبسط أنواع القصد · وأبسط أنواع القصد قصد الدلالة لأنه القصد الوحيد النقى (أولا) كما سبق القول · ولأنه (ثانيا) يقوم فى أساس كل نوع آخر من أنواع القصد · أى أن قصد الدلالة لابد أن يبلغ درجة النقاء من أوشاب التجارب من جهة وأن يوجد فى أصل كل أنواع القصد من جهة أخرى · ومع ذلك فان هذا القصد البسيط النقى هو قصد فارغ وبوصفه فارغا لا يمكنه أن يعمل كفعل معرفى أو أن يكون له قوام الملاء الموضوعى ·

نعود لشرح هذه النقطة مرة ثانية فنقول : ان المطلوب فى المعرفة الحقة من وجهة نظر الظاهرية هو الوصول الى أبسط أشكال القصد لأن مثل هذا القصد يحتوى على الدلالة وهى حاضرة أمام الشعور · ولكن على الرغم من ذلك فان هذا القصد لا يصلح بوضعه ذاك أن يصبح فعلا معرفيا

بمعنى الكلمة • والسبب فى ذلك هو أن المنطق لا يرغب فى البقاء كعلم صورى وانما يريد أن يصبح معرفة حقيقية • انه يريد أن يلتحم بالواقع الحقيقى المتمثل فى الظاهرة • ليس فى هذا المنطق مبادىء ولا مقومات • انه المنطق الميتافيزيقى الذى يلبس الحياة ذاتها • فمنطق الحقيقة مخالف لمنطق العمليات الصورية • وماهية القصد حين نتأملها بعيدا عن الوظائف وعن التعديلات التى تنتابها عند اندماجها بفعل خاص ليست ممتلئة بموضوعات المعرفة • ان ماهية القصد خاوية • وكيما تنتقل من الخواء الى الملاء لا بد من توثيق علاقاتها بالعالم الموضوعى •

كيما تنتقل هذه الأفعال القصدية البسيطة من حالتها الصورية الى حالتها المعرفية ينبغى أن توثق الأفعال القصدية صلاتها بعالم الموضوعية • فالأفعال القصدية عبارة عن أفعال تتجه نحو الموضوعية ولكنها ليست على اتصال مباشر بالموضوعية • ولا بد لها من واسطة حتى تمتلىء وتكتمل وتصير فعلا فى حالة احتكاك مباشر بالموضوعية • وهذا لا يتيسر الا اذا اتصلت هذه الأفعال القصدية بالأشياء التى تدل عليها • وحينئذ ـ حينئذ فقط ـ تصبح هذه الأفعال معرفية •

ففى دائرة المعرفة ينبغى أن يمتلىء القصد • وهذا الامتلاء يلعب دورا هاما فى فلسفة الظاهريات وهو الذى يجعلها علما حقيقيا • فالقصد لا يمتلىء بدلالات ما وانما بحضور الأشياء أمام الشعور حضورا مبنيا على الادراك الحدسى • والشىء يمكنه أن يملأ القصد حين يكون موضوعا لادراك حدسى ولا يكفى أن تقوم الدلالة مقامه •

وعندما نقول : ان كل شعور ، هو شعور بشىء ما لانحسب أننا نأتى بجديد فى حقل الفلسفة • فهذا القول معروف عندما قال « كانط » ان الادراك الداخلى مستحيل بدون ادراك خارجى، وان العالم مسبوق بالوحدة الذاتية بوصفه ارتباطا بين مجموعة من الظاهرات داخل الشعور • أى أن الوحدة الذاتية متقدمة على العالم الذى ينطوى عليه الشعور • وهذه الوحدة الذاتية تأتى بعد تحقيق الكيان الشخصى على شكل شعور أو ضمير •

ولكن الذى يميز الاحالة المتبادلة Intentionalité بوصفها أهم اكتشافات الظاهرية من حيث قيامها على الاستخلاص الماهوى هو أننا نعيش وحدة العالم كما لو كانت موجودة قبلا أو باعتبارها موجودة سلفا قبل أن تضعها المعرفة كمشكلة أو كحدث تستقيم به أو تنبنى عليه الذاتية •

وقد أوضح كانط فى نقده للقضية أن هناك وحدة للخيال ووحدة للفهم العقلى وأن هناك وحدة للذوات قبل الموضوعات • وأنا اذا مررت مثلا بتجربة للشىء الجميل أقيم الدليل على وحدة المحسوس مع التصور كما أننى أقيم الدليل كذلك على وحدة الذات ووحدة الآخر على الرغم من أن الآخر بدون تصور •

أما هنا فى الظاهرية فالأمر مختلف لأن الذات لم تعد المفكر العام فى نظام صارم للأشياء المترابطة أو القوة التى تخضع الكثرة لقانون الفهم العقلى اذا لزم لها أن تنشىء العالم • لقد أصبحت طبيعة متلائمة مع قانون الفهم العقلى تلقائيا • أما اذا كانت الذات صاحبة طبيعة خاصة فان عمل الخيال المختفى يحدد نشاط المقولات ولا يتعلق الأمر بالاحكام الحسية فقط بل كذلك بالمعرفة التى تعتمد عليها • فان هذه المعرفة هى التى تنشىء وحدة الشعور ووحدة المشاعر •

وقد أعاد هوسرل الكلام عن نقد القضـــية عندما تحـدث عن غائية الشعور أو غائية الذات المدركة • فليس هناك ما يدعو الى ازدواج الشعور الانسانى عن طريق تزويده بفكر مطلق يفرض عليه غاياته من الخارج • كل ما يلزم هو التسليم بوضعية الشعور نفسه فى تلاؤمه التلقائى مع قانون الفهم العقلى • ينبغى الاعتراف بالشعور كمشروع للعالم موجه نحوه وميال اليه دون أن يمتلكه ولا يكف عن الاتجاه نحوه • وكذلك التسليم بالعالم الخارجى كشىء منفرد فى مرحلة قبل موضـــوعية • ولكن وحـــدة العالم الخارجى التى لا تقهر هى التى تحدد هدف المعرفة •

لهذا يميز هوسرل بين نوعين من الاحالة المتبادلة • فهناك الاحالة المتبادلة الفعلية التى تتمثل فى القضايا والاحكام وفى المواقف الارادية • وهذا هو النوع الوحيد من الاحالة المتبادلة الذى تحدث عنه « كانط » فى نقد العقل الخالص • ولكن هناك احالة متبادلة أخرى فعالة تخلق وحدة العالم ووحدة حياتنا الطبيعية السابقة للحمل فى الاحكام • وهذه الاحالة الفعالة تظهر فى رغباتنا وتقديراتنا وتجاربنا بشكل أكثر وضوحا من ظهورها فى معرفتنا الموضوعية • وهى تضع كذلك أمامنا النص الذى تسعى معارفنا لكى تصبح على هيئة ترجمة صحيحة له اذا أمكننا التعبير على هذا النحو • ان علاقاتنا بالعالم الخارجى التى لا تنقطع لا يمكن ابرازها فى وضوح أكثر عن طريق التحليل القصدى ، ولا تملك الفلسفة سوى وضع هذه العـــلاقة من جديد تحت أبصـــارنا وتقـــديمها الى استكمالاتنا المعتادة لأصول الفكر •

وبهذا المفهوم المتسع للاحالة المتبادلة يتميز الفهم الظاهرى من النزعة العقلية التقليدية الموقوفة على الحقائق والثوابت • ولا شك أن الظاهرية قد خضعت لمؤثرات ناسلية génétiques كما سبق أن خضعت لمفهومات نفسية • وقد استبدت بها مفهومات الناسلية زمنا طويلا الى أن استبعدتها • ولكن ذلك لم يمنع استمساكها بموقف معين حيال التاريخ وحيال مجموع الاحداث العنصرية والتكوينية فى شىء من الأشياء • والنظرة الناسلية تستمد مقوماتها من طريقتها فى الفهم • فالفهم ازاء شىء مدرك أو حادثة تاريخية أو مذهب معناه الاستمساك بالغرض الكلى• وليس المهم هنا هو ماهية هذه الأشياء بالنسبة الى التمثيل • ليس المهم فقط هو صفات الشىء المدرك وأحداث التاريخ وتفصيل الأفكار المذهبية• بل المهم أيضا هو طريقة الوجود الوحيدة التى تتجسم فى صفات الحجر أو الكوكب أو قطعة الشمع وكذلك فى كل احداث احدى النورات وفى جميع أفكار أحد الفلاسفة • فالمنهج الناسلى يعمد الى جمع كل شىء عن أى شىء • والمنهج الظاهرى يستقى مقوماته من أسلوب الأشياء التى تتبدى فى نسق معين •

وتترابط الأشياء فى ماضيها وحاضرها داخل مضمون موحد مستقى من جوهرها • لذلك كان المهم فى كل مدنيـة هو التوصل الى الفكرة بالمعنى الهيجلى • ولا تفرض هذه الفكرة نفسها على شكل قانون من النوع الفزيائى الرياضى الذى نحصل عليه بالفكر الموضوعى • وانما هى عبارة عن الصيغة الخاصة بسلوك معين حيال الآخر وحيال الطبيعة والزمان والموت الذى يمكن أن يتناوله المؤرخ من جديد • وهنا تكمن أبعاد التاريخ • فبالنسبة لهذه الأبعاد تصبح كل الأقوال الانسانية والحركات العادية وصروف القدر غير المقصودة ذات دلالة • ومعنى هذا أن الظاهرية قد تلتمس الدلالات فى كافة المظان • انها تسعى لاكتشاف السياق والاسلوب فى كافة النواحى • وهنا أيضا تحارب الظاهرية بمنطق حقيقتها أو بالمنطق الذى تلتحم فيه بالحقائق والأشياء والظاهرات •• فى هذا أيضا تسعى الظاهرية لنقض مذهب الذرين أو ما نسميه عادة Atomisme • انها تحارب انعزالية الحقيقة المفردة أو العبارة المستقلة أو الشىء الماثل فى الظاهرة أو الحدث الزمانى •

ينبغى أن نحاول فهم الأحداث بكل الوسائل الدينية والعقائدية والنفسية والسياسية مرة واحدة فكل شىء له معنى ويمكننا أن نعثر وراء كل العلاقات على نفس أسلوب الوجود • فكل النظرات صحيحة ما لم تقم بعزلها على نحو ما يفعل منطق برتراند رسل ووتجنشتين • ويمكن

عن طريق هـــذه النظرات أن نذهب الى آفاق الوجود والى أعماق التاريخ بل يمكننا بذلك أن نلحق بنواة الدلالة الوجودية الوحيدة التى تفصح عن نفسها فى كل نظرة • صحيح ما يقـوله كارل ماركس من أن التـاريخ لا يمشى على رأسه • وهو يعنى أنه لا يمضى فى سـياق الفكر العالمى • ولكن صحيح أيضا أن التاريخ لا يفكر برجليه كما يقـول الفيلسـوف الفرنسى موريس ميرلو بونتى • أى أن التاريخ لا ينقاد طواعية فى غير دلالة واتجاه روحى • ولكن ليس لنا أن نشغل أنفسنا برأسه أو بأرجله وانما بجسمه • أعنى بواقع وجود أحداثه ومعالمه •

ان التفسيرات الاقتصادية والنفسية لأحد المذاهب صحيحة سواء بسواء ما دام المفكر لا يفكر أبدا ولا ابتداء من حقيقته الذاتية • ولا يقوم الفكر بتكوين نفسه بتاريخ المذهب وتفسيراته الخارجية وباعادة وضع أسباب المذهب ومعناه فى كيان وجودى وفى نسق عام • فهناك أجنة للمعانى كما يقول هوسرل • هناك ناسليات جنينية للمعانى وهى وحدها التى تعلمنا فى نهاية التحليل ما يهدف اليه المذهب •

وينبغى أن يمتد النقد الى كل المواقع والخطوط مثل الفهم تماما • ومن الواضح أننا لا يمكننا أن نكتفى باعادة وصل المذهب وربطه بحادثة ما فى حياة المؤلف من أجل انتقاده • فمعنى المذهب يتخطى هذا النطاق ولا توجد حادثة عرضية خالصة فى الوجود أو فى الحياة المشتركة مادامت هذه وتلك تتمثل المصادفات لتجعل منها شيئا معقولا • والتاريخ لا يقبل الانقسام فى الحاضر وهو كذلك أيضا فى تتابعه • وتبدو كل الفترات التاريخية كمظاهر وجود واحد أو حوادث عرضية من مأساة واحدة لا نعرف لها نهاية • ولا نعمل شيئا أو نقول شيئا الا ويأخذ هذا الشىء اسمه فى التاريخ لاننا مقيدون ومحكوم علينا بالمعانى •

* * *

وأهم ما حصلت عليه فلسفة الظاهريات هو بلا شك ايجاد الصلة بين أقصى آماد الذاتيـة وأقصى آماد الموضـوعية فى فكرة الظاهرية عن العالم أو فى نزعتها العقلية • ونزعتها العقلية تقاس بالنسبة الى التجارب التى تظهر هى نفسها فيها • ومعنى وجود النزعة العقلية ان النظرات توزع نفسها فى نطاقات متباينة ثم تثبت الادراكات ويبرز المعنى • ولكن هذا المعنى يبقى كمعنى فلا يتحول الى روح مطلقة ولا يستحيل الى عالم واقعى • انه معنى فحسب ولا حاجة به الى تفخيم روحى مطلق ولا الى اطار الواقعية الجرداء •

ان الوجود الظاهرى ليس الوجود الخالص وانما هو المعنى الذى نستشفه فى نقاط التقاطع الخاصة بتجاربنا وعند تقاطع تجاربنا وتجارب الآخرين بوساطة اندماج بعضها فى البعض الآخر . ان هذا العالم الظاهرى اذن لا يمكن فصله عن الذاتية ولا عن علاقات الذوات بعضها ببعض . لا يمكن فصل العالم الظاهرى عن الذاتية أو عن تداخل الذوات لأن هذين العنصرين يكونان وحدة هذا العالم عندما استعيد تجاربى الماضية فى نطاق تجاربى الحاضرة وتجارب الآخرين أيضا فى دائرة تجاربى . وللمرة الاولى تحقق الظاهرية شيئا خطيرا وتصبح تأملات الفيلسوف واعية شاعرة . فالفيلسوف لا يكتفى فى وضعه الجديد بأن يقيم دعائم النظر فى الوجود والعالم والآخر فى ذاته أيضا وادراك العلاقات بين كل هذه العوامل . فهذه كلها تفاعلات لا تصل الى مستوى النزعات العقلية لخلوها من الضمان الوجودى، ومصادر الثقة الثابتة المطمئنة . ولا يكمل لها الحق فى النزعة العقلية المتكاملة الا بالقدرة الفعلية التى تقوم عليها كلية من أجل الشمول والاستيعاب . ان العالم الظاهرى ليس تفسيرا لوجود سابق ، ولكنه انشاء للوجود . والفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة سابقة ولكنها كالفن تحقيق للحقيقة .

ويمكن التساؤل الآن : كيف يصبح تحقيقها ممكنا ؟ وهل تقوم بتزويد الأشياء بعقل سالف الوجود ؟ ولكن الكلمة الوحيدة التى توجد سلفا هى العالم نفسه . والفلسفة التى تدفعه الى الوجود الظاهر لا تبدأ بأن تكون ممكنة . انها موجودة فعلا وهى حقيقة كالعالم الذى تكون جزءا فيه . وما من افتراض تفسيرى هو أكثر وضوحا من الفعل نفسه الذى نتناول به هذا العالم غير المتكامل كيما نحاول أن نجعله موضوعا كليا لتفكيرنا .

ليست النزعة العقلية مشكلة . وليس وراءها مجهول ينبغى علينا تحديده عن طريق القياس أو اثباته استقرائيا ابتداء من هذه النزعة . اننا نشاهد فى كل لحظة هذا الترابط الهائل بين التجارب . وما من أحد يعرف أحسن منا كيف يتكون هذا الترابط . اذ أننا نحن أنفسنا عقدة وصل هذه الروابط .

الفلسفة الحقيقية هى العودة الى تعلم رؤية العالم . ولو قمنا بحكاية قصة ما بهذا المعنى لأمكنها أن تعبر عن العالم فى عمق اكثر من أى مؤلف فى الفلسفة . اننا نأخذ مصيرنا بيدنا ونصبح مسئولين عن تاريخنا

بالتفكير وبقرار نملأ حياتنا به أيضا • ولكن الأمر فى الحالين لا يعدو أن يكون فعلا حاسما يتحقق بمباشرة ذاته • وفلسفة الظاهريات تقوم على نفسها بوصفها كشفا عن العالم • أو بعبارة أخرى تقيم هذه الفلسفة نفسها بنفسها • ان كل معارفنا تستند الى أرض من المصادرات وكذلك الى اتصالنا بالعالم كأول بناء للنزعة العقلية • والفلسفة بوصفها تفكيرا أصيلا تحرم نفسها مبدئيا من هذا المنبع لتعود اليه فى نهاية الأمر وقد ارتشقت سهامها فى صميم الوجود الماثل وفى قلب الحياة النابض •

٤ ـ ظاهرية الادراك لميرلو بونتى

ألف هذا الكتاب عن ظاهرية الادراك Phénoménologie de la Perception الفيلسوف الفرنسى Maurice Merleau-Ponty موريس ميرلوبونتى وأصدرته فى ٥٣١ صفحة مطبعة ومكتبة جاليمار بباريس سنة ١٩٤٥ فى نهاية الحرب مباشرة • وهو ليس المؤلف الوحيد لفيلسوفنا ميرلوبونتى وانما اتبعه بكتاب لايقل أهمية عن ظاهرية الادراك فى سنة١٩٤٩ حينما أخرجت له المطابع الجامعية فىباريس كتابا موضوعه بنيان السلوك • وقد شارك ميرلوبونتى فى الحياة الأدبية والسياسية عن طريق كتابيه المعنى واللامعنى وكذلك الانسانية والفزع • وحاول أن يعيد الى الفلسفة مجدها فى مشكلتها المذهبية بكتابه : ثناء على الفلسفة• كما أنه سعى دائما الى خلق التوازنفىتيارات الفكر الفرنسى فقدم الى الجمهور كتابا رائعا عن مخاطرات الديالكتيك Les Aventures de la Dialectique وتعرض فىكتابه هذا لمشاكل خطيرة فىصميم الفكر والسياسة والاجتماع بفرنسا • وقد مات ميرلوبونتى سنة ١٩٦١ عن ثلاثة وخمسين عاما (اذ كان قد ولد فى سنة ١٩٠٨) وهو فى أوج نشاطه وانتاجه وفى أعلى مواضع الصراع الروحى فى العالم الغربى •

ولا نغالى اذا قلنا عن ميرلوبونتى أنه يمثل الفكر الفرنسى الفلسفى ويعبر تعبيرا صادقا عن أصالة الروح الغربى المعاصر ويعالج المشاكل معالجة جدية فيها كل دلائل الاهتمام والعناية بمصير الجماهير والانسانية ويأخذ موقفا حرا فريدا فى نوعه بالنسبة الى حركة التأليف وتطور الآداب والفلسفات عند هذه المرحلة بالذات • وما كان هذا كله يتأتى له لو ظل أستاذا بالجامعة يعالج المشاكل المتصلة بالفلسفة وحدها بين جدران السوربون • ولكنه كان يتعرض لموضوعات جديدة وغريبة بين جدران

الكوليج دى فرانس التى اعتاد أن يواجه فيهـا تلاميذه والجمهور المقبل على متابعة أرائه ومحاضراته • وكانت له حرية اختيار الموضوعات وأسلوب تناول المسائل التى يعرضها فقسمها الى قسمين : محاضرات الاثنين وهى تتعلق بموضوع أدبى وقد استمعنا الى محاضرات عن الحب عند استندال وعند بروست بطريقة جديدة شيقة وفى أسلوب ظاهرى عندما كنا ندرس بباريس قبل سنة ١٩٥٦ ، ومحاضرات الخميس وهى خاصة بالدراسات الفلسـفية والاجتمـاعية فاسـتمعنا له يلقى بحوثا طريفـة عن فلسـفة الظاهريات ويناقش مشـاكل الفن وعلاقة الذات بالموجودات وانعكاسات الضمير على العالم الخارجى والمنهج الظاهرى فى الفلسفة والتاريخ •

وكانت القاعة العامة التى يلقى فيهـا محاضراته تمتلىء بالمستمعين ويظل الناس واقفين الى آخر الوقت حينما لا تتهيأ لهم فرصة العثور على مقاعد • وهناك شهدنا أساتذة موريس ميرلوبونتى الأقدمين الذين أدى امتحاناته على يديهم مثل الاستاذ جان فال وهم يستمعون اليه ويواظبون على حضور محاضراته اعجابا به وتقديرا لذكائه وعلمه • وهذا يدل على مدى الخطورة التى كانوا يعلقونهـا على أفـكاره واتجـاهاته ويكشف عن الأهمية التى كان الجميع يعطونها لشروحه وتفسيراته •

وهو لم يكتف بالانشقاق على سارتر وسيمون دى بوفوار ولم يقف عند حد اعلان معارضته للشيوعية الفرنسية المعاصرة • فألف كتابه عن مخاطرات الديالكتيك سنة ١٩٥٥ مقـدما للجمهور تحليلا ممتازا لموقف المفكرين الفرنسيين ازاء الماركسية والنزعات اليسارية وموجهـا أعنف نقد الى صميم المذهب الشيوعى • ولم يواجه اليسار الفرنسى هجوما مثل الهجوم الذى شنه ضده ميرلوبونتى فأخرج زعماؤه كتابا من تأليف جان بول سارتر وروجيه جارودى وجان كنـابا وهنرى ليففر للرد عليـه فى جملة المشـاكل التى أثارها • واسم المؤلف الذى أصـدروه هو « كوارث الموقف المعارض للماركسية » • واشترك أيضا فى تأليف هـذا المؤلف كونيووكافنج وديزانتى وليـدوك ووضعوا على غلافه عبـارة : مصائب ميرلوبونتى • ونشرت مجلة العصور الحديثة التى يرأس تحريرها سارتر عدة مقالات لتحليل النظريات التى وردت فى كتاب ميرلوبونتى •

والمذهب الظاهرى الذى يقترب موريس ميرلوبونتى من المشـكلات على ضوئه يمثل احدى الفلسـفات التى شاعت فى مستهل هـذا القرن وانتشرت انتشارا كبيرا بعد الحرب العالمية الثانية • والواقع أن هذا المذهب ــ على الرغم من ذلك ــ لا يزال فى سبيل التكوين كما أنه لم يكتمل بعد

فى صورة نهائية ولا تخلو كثير من مواقفه من التناقض وعدم الوضوح ٠ لذلك فهو مذهب محتاج الى تفسيرات وشروح جديدة باستمرار ٠

وكتاب موريس ميرلوبونتى عن ظاهرية الادراك يمثل فى الغالب الأعم فلسفته هو لا فلسفة ادموند هو سرل Husserl وكثير من الشروح لا تمثل آخر مراحل فلسفة الظاهريات أى لا تقيم خطوطا نهائية على الرغم من اطلاعه على المخطوطات ورجوعه اليها فى كثير من الأحيان ٠ ومن السهل ان تلاحظ أن بعض الآراء التى وردت فى ظــاهرية الادراك شرحا لمواقف هوسرل الخاصة بالتاريخ ونزعات علم النفس والناسلات ليست نهائية ٠ ولــكن المنهج الظاهرى واضح وضــوحا قويا فى الانطباعات التى تتركها فى نفوســنا قراءة الــكتاب كمــا أننــا نرحب بالتفسيرات التى أعطاها ميرلوبونتى لكثير من النقاط الاساسية فى هذه الفلسفة من حيث هى اجلاء لأركانها وزواياها ٠

وقد قمت بزيارة أرشيف هوسرل Husserls Archiv سنة ١٩٥٧ فى مدينة كولونيا بألمانيــا ٠ وهو يخضع لاشراف جامعتهــا ويعمــل فيه الاستاذ فالتربيميل Walter Biemel وهذا الارشيف يحتوى على أشــياء كثيرة تتعلق بحياة هوسرل وأعماله وصورة من ميلاده حتى وفاته (١٨٥٨ ١٩٣٨) كمــا أنه يضم ما لا يقل عن أربعمــائة مخطوط من مؤلفاته المكتوبة بالاختزال والتى لم تنشر بعــد ٠ لذلك لا يستطيع أحد أن يتنبأ بالتحولات القادمة فى صميم مذهب الظاهريات وكلمــا قام أحد المتهمين بفلسفته بنشر مخطوط من مخطوطاته فى مجموعة هوسرليانا التى تنوى نشر مؤلفاته كلها ازددنا علما بهــذا اللون الجديد من الفلسفة واتضحت لنا خطوطه ومعالمه وتغيرت بعض مفهوماته ٠

وكلمة الظاهرية ليست جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة ٠ فقد استخدمها بعض الفــلاسفة المحــدثين للتعبير عن أفــكار تكميلية خاصة بمذاهبهم وبمعان مختلفة ٠ ولــكن أهمهم طبعــا هو الفيلسوف الالمــانى هيجــل الذى أطلق على أحــد مؤلفاته اســم ظاهرية الفكر وأراد فيه أن يكشف عن طبيعة الذات ٠ والظاهرة عند هيجل هى الماهيــة فى مظهرها الخارجى ٠ والماهية التى يكشف عنها الوجود الخالص هى المظهر ولــكنها المظهر بوصفه حقيقة أو المظهر المتسق المنظم الذى يحوى كل ايجابية فى الوجود ٠ والوجود ظاهرة ضمنية ولكنه لا يتجلى مباشرة على هذا النحو ٠ فالوجود يملك القدرة علىالظهور فى ذاته ولكن هذا الظهور ليس موضوعا مباشرا بالنسبة اليه ٠ والعملية التى بتحدد بها الوجود على شكل ظاهرة

هى الديالكتيك أو ما اعتدنا أن نسميه بالجـدل • وهذا ينطبق على وجود الذات كما ينطبق على حقيقة الماهية • فالثقـة فى المحسوسات والادراك والشعور بالنفس تبدو مظاهر متتالية لنشاط الروح وهى تستولى شيئا فشيئا على ذاتها • •

وهذا هو الاختلاف الأصيل فى استخدام كلمة الظاهريات عند هيجل وعند هوسرل (١) ، فهـذا الاخير لا ينتظر تطورا فضلا على أن الظهور الماهوى عنده مباشر• ومن المحاضرة الثالثة وهى احدى المحاضرات الخمس التى ألقاها هوسرل سنة ١٩٠٧ فى مدينة جوتنجن عن فكرة الظاهريات يقول : انه يعنى بالظاهرة هذا الذى يراه أمامه ولا يشعر بأدنى شك أو عدم ثقة فيما يقع تحت حواسه مباشرة •

ونعود الآن الى كتـاب ظاهرية الادراك ـ موضـوع هذا البحث ـ فنجد أنه يتـكون من مقدمة وافيـة وثلاثة أبواب رئيسية • أما المقـدمة فتناقش المزاعم التقليدية من وجهة نظر الظاهريات • وهـذه المقدمة تقع فى أربعة فصول أولها عن الاحسـاس وثانيها عن التـداعى واسـقاط الذكريات وثالثهـا عن الانتباه والحـكم ورابعها عن المجـال الظاهرى • والأبواب الثلاثة الرئيسية فى الكتاب بعد ذلك هى أولا دراسة شـاملة لوضعية الجسم فى هذا التيار الجديد وثانيا العـالم المدرك وثالثا الوجود لذاته والوجود فى العالم •

وميرلوبونتى لايتورع فى مستهل كتابه عن اعطاء تعريف للظاهرية التى أصبح يمثلها فى التطور الروحى الفرنسىالمعاصر وفى التطور العالمى أيضا • قال ان الظـاهرية هى دراسة الماهيات • وكل المشـاكل فى نظر الظاهرية ترجع الى تحديد الماهيات مثـل تحديد ماهية الادراك وماهيـة الشعور أو الذات • ولـكن الظاهرية لا تكتفى بذلك وتسـعى الى ارجاع الماهيات الى مكانهـا الأصيل من الوجـود ما دام من المستحيل أن نفهـم الانسان والعـالم الا ابتداء من الواقعيـة المصطنعة La facticité التى يعيشان فيهـا • انهـا تحاول بذلك أن ترد ماهيات الأشياء الى مجالهـا الحيوى الذى تظهر فيه •

ولنضرب لذلك مثلا بالاحساس والابصار والسمع •

اننا نظن أننا نعرف تماما ما تعنيه هذه الكلمات ولكنها فى الواقع تثير

---

(١) أدموند هوسرل • فكرة الظاهريات ص ٤٧ قام، باصداره فالتر بيمل سنة ١٩٥٠ •
E. Husserl : Die Idee der Phaenomenologie

مشاكل عديدة • ومن أجل الوصول الى تعريفات جديدة لهذه الكلمات وكيما نقف على حقيقة هذه الكلمات فى ميدانها الاصيل لا بد لنا من الرجوع الى التجارب العملية • أعنى أنه لا بد من الالتقاء مع الاحساس والابصار والسمع فى المجال الطبيعى الذى تبزغ فيه هذه العمليات كما أنه من الضرورى العثور عليها فى المواقف المختلفة المتكررة فى الحياة نفسها • ونعود فنلفت النظر الى أن فكرة الاحساس القديمة تخلط بين ما هو احساس وبين ما هو موضوع للاحساس أى أن الفكرة القديمة لا تميز الاحساس من المحسوس • فهى تفترض فى شعورنا بالأشياء ما نعرف أنه متوافر فىالأشياء نفسها • انها تجعلنا نضفىعلى احساسنا بالمرئيات ماهو من أخص خصائص هذه المرئيات ، فوفقا لهذه النظريةيغمر العالم الخارجى حواسنا الى حد لا يسمح لنا بالانفصال عنه ولا يترك لنا فرصة الوصول الى الشعور بالعالم الخارجى ذاته •

وهناك طريقتان للخطأ فى تقدير الكيفيات والصفات الخاصة بالأشياء • والطريقة الأولى هى اعتبار الصفة الخاصة بالشىء صفة من صفات الشعور بهذا الشىء • ومعنى هذا بلغة الفلسفة اعتبار الكيف عنصرا من عناصر الشعور مع أنه موضوع من موضوعاته • وهذه الطريقة الاولى فى الخطأ تضم تصورا خاطئا آخر وهو اعتبار الكيف تأثيرا صامتا مع أنه فى الحقيقة ذو معنى على الدوام • أما الطريقة الثانية للخطأ فهى الاعتقاد بأن الشىء ومعناه محددان تحديدا كاملا وأنهما يكونان ضربا من الملاء فى مستوى الصفات والكيفيات (١) •

فاذا استطعنا وضع هاتين الطريقتين فى الخطأ جانبا اكتشفنا أن الاحساس أثر متأخر يصدر عن الفكر وهو يتجه نحو الأشياء • فهو ينتج عن الفكر وهو مصوب نحو المرئيات • وهذا معناه أن الاحساس هو اللحظة الأخيرة التىتتمثل العالم الخارجى فيها وأنه لذلك بعيد عن المصدر الذى يتكون نتيجة لوجوده كما أنه ينقصه الوضوح اللازم •وبهذا تصبح الكيفيات المحددة التى تسوقها الوضعية فى معرض تعريفها للاحساس أشياء مثل كل الاشياء التى نراها ونسمعها لاعناصر خاصة بالشعور • وهذه الأشياء هى الموضوعات المتأخرة التى ينشأ عنها الشعور العلمى •

---

(١) أرجو مراجعة معنى « شعور » فى كلامنا عن الندم بين كامو وسارتر فيما يلى من الصفحات وكذلك انظر ص ٣٨٥ من مبادىء علم النفس العام للدكتور يوسف مراد فى مقابل هذه الكلمة الانجليزية •

لهذا يمكننا أن نشير الى حقيقة هامة وهى أنه اذا شئنا أن نفهم الاحساس حقا فعلينا أن نتجول بأنظارنا فى الميدان السابق على الموضوعية ٠

هذا فيما يتعلق بالنظرة الوضعية العلمية ٠ أما اذا شاء بعضهم اقحام فكرة تداعى المعانى لتفسير معنى الاحساس فسنرى أن ايقاظ صورة قديمة ذات شبه بصورة ماثلة يقتضى ان نتيح للادراك فرصة الوجود فى وضع ملائم بحيث يحمل الشبه ويؤدى الى التوارد ٠ ذلك أنه اذا كان من المرغوب فيه أن نستكمل جميع المستلزمات الخاصة بالادراك فستجد الذكريات نفسها فى حاجة الى أن تكون فى متناول اليد عن طريق هيئة المعطيات ٠ فهذه هى التى تفتح أمامها حدود الامكان ٠ وقبل أن تصل اية اضافة من قبل الذاكرة ، ينبغى أن ينتظم الشىء المرئى أمام البصر بحيث يقدم لوحة يتعرف الانسان عن طريقها على التجارب السابقة ٠ وهكذا يفترض استدعاء الذكريات عن طريق التشابه بين المشاهد الخارجية للمرئيات بحيث تتوافر كل عوامل نجاحه فى هذه المهمة ٠ أى أن استدعاء الذكريات يحسب مقدما وجود ما يؤدى الى توضيحه مثل فرض المعانى على المحسوسات المختلطة وتنسيق المعطيات والزام الوقائع بأن تقوم بدورها الايجابى أى بعبارة أخرى يتطلب استدعاء المعانى اكتشاف المعانى مقدما ٠

وهكذا تتكشف لنا المشكلة الحقيقية للذاكرة فى علاقتها بالادراك وفى علاقتها بمشكلة الشعور الادراكى عموما ٠ من الضرورى أن نفهم كيف يستطع الشعور فى حد ذاته وبدون أن يحول المواد المدركة الى اللاشعور الأسطورى أن يغير من كيان مناظره معتمدا على عنصر الزمن ٠ كذلك ينبغى أن نفهم كيف تحضر أمام الشعور تجاربه القديمة وذكرياته السالفة فى كل لحظة على شكل أفق يمكنه أن يذكره وان يكشفه اذا أراد استخدامه كموضوع للمعرفة ٠

ولكن فى امكان الشعور أيضا أن يتجاهل هذه التجارب القديمة وأن يغفلها كما أن فى امكانه أيضا أن يزود المدرك فى الحال بجو ومعنى حاضرين ٠ فالمعنى يصبح حاضرا ويجعل أحداث الادراك والتذكر ممكنة ويتمثل اما على صورة مجال خاضع للشعور يحتوى على كل ادراكاته ويشملها أو على شكل أفق أو جو عام ٠ فالادراك ليس احساسا بجملة من التأثيرات التى تصحبها ذكريات مكملة ٠ وانما هو توفر مجموعة من المعطيات التى يظهر لها معنى ذاتى لا يفلح بدونه أى استدعاء للذكريات ٠ وبعبارة موجزة هناك فارق كبير بين الادراك والتذكر والادراك ليس

هو التذكر .. وهذا هو ما نجاهلته أو هو ما لم تكن تعرفه نظرية تداعى المعانى بصورتها التقليدية .

ولا يبدأ الشعور فى التكوين الا عندما يشرع فى تحديد موضوع ما ولا يمكن أن يتهيأ لاى عنصر من عناصر التجربة الداخلية أو أن ينضج ويكمل الا اذا استعان بالتجربة الخارجية .

ويستطيع الشعور — وهذه هى معجزته — أن يظهر بعض الظاهرات بواسطة الانتباه . وهذه الظاهرات تبنى وحدة الموضوع أو وحدة الشىء المدرك فى بعد جديد . انها تحيل هذه الوحدة الى مظهر جديد بعد أن تقوم بتحطيمها . فالانتباه ليس تداعيا للصور أو تواردا للمعانى . كذلك ليس الانتباه عودة الفكرة المسيطرة على موضوعاتها الى ذاتها . انما الانتباه هو التكوين العملى لموضوع جديد يكشف ويسيطر على مالم يكن قد عرف الا كأفق غير محدد حتى ذلك الحين . والموضوع هو الذى يدفع الانتباه الى السير وفى نفس الوقت يستعيد وضعه فى كل لحظة تحت سطوته وفى حوزته . وهكذا يجد الانتباه نفسه مغروسا فى حياة الشعور ويهجر حريته فى عدم المبالاة حتى يستولى على موضوع فعلى . وانتقال الموضوع الفعلى من وضعه غير المحدد الى وضعه المحدد بالاضافة الى هذا التناول لتاريخه فى كل لحظة على صورة وحدة لمعنى جديد هو الفكر ذاته . والدور الحقيقى للتفكير الفلسفى يتلخص فى مواجهة الشعور لحياته اللافكرية ازاء الأشياء والموضوعات وايقاظه أمام تاريخه الذى يكون قد أغفله . فهكذا نصل الى نظرية حقيقية عن الانتباه .

وننتقل من الكلام عن الانتباه الى الكلام عن الحكم . ونريد أن نصل الى تعريف الحكم فنجد أن التجارب العامة فى حياتنا جعلتنا نفرق تفرقة واضحة بين الاحساس وبين الحكم . فهذه التجارب علمتنا أن الحكم هو اتخاذ موقف ما . انه يتجه الى معرفة أشياء تعود بالفائدة على الشخص فى كل لحظات حياته . أما الاحساس فهو على العكس من ذلك يتعلق بالمظاهر ويلحق نفسه بها دون أن يسعى للسيطرة عليها أو معرفة حقيقتها . وهذا يسوقنا بدوره الى الكلام عن الاختلاف الجوهرى بين الادراك وبين الحكم . فالادراك هو امتلاك المعنى الداخلى فى المحسوسات قبل اصدار أى حكم . وهذا معناه أن ظاهرة الادراك الحقيقى تقدم دلالة ملتصقة بالرموز والحكم ليس سوى التعبير الاختيارى عنها .

وهذا التحول المظهرى وهذه الدلالة الملتحمة بالشكل الخارجى هى التى تحرك الحكم الخاطىء وهى التى تكمن وراءه . ومع ذلك فهذه

. الدلالة وهذا التحول هما اللذان يجعلان لكلمة الابصار معنى من ناحية الحكم بعيدا عن الكيف وبعيدا عن التأثير وهما اللذان يبعثان من جديد مشكله الادراك • والحكم بهذا المعنى العام أو بهذا المعنى الصورى الخالص لا يشرح لنا الادراك الحقيقى أو الخاطىء الا اذا حاول الاهتداء بالتنظيم التلقائى للظاهرات أو بأشكالها الخاصة • ولا بد أن يتكون الادراك أولا سواء على صورة خاطئة أو على صورة صحيحة حتى يمكن الشروع فى الحل وانشاء الحكم • ويصبح الادراك بذلك هو الفعل الذى يخلق بمعاونة مجموعة المعطيات فى لحة ذلك المعنى الذى يربط هذه المعطيات على شكل مجموعة • فهو لا يكتشف المعانى التى تملكها هذه المعطيات وحسب بل هو يعمل أيضا كل ما بوسعه لكى يكون لها معنى •

والاحساس كما يقول ميرلوبونتى هو الاتصال الحيوى بالعالم الذى يجعل منه عالما حاضرا كمكان اليف فى حياتنا • ويرجع الى الاحساس هذا الضرب من الكثافة التى تشمل كلا من المدرك والمدرك • فهو النسيج الغالى الذى تسعى المعرفة الى تفكيكه • وأهم لحظة من لحظات الادراك هى لحظة بزوغ عالم حقيقى صحيح • وتفتح أمامنا عملية الاستخلاص الماهوى لفكرة العالم « مجالا ظاهريا » يمكننا الآن تحديده وحصره بطريقة أصوب •

لقد كان كل من العلم والفلسفة مؤمنين تماما بالادراك ومتفتحين خلال عصور طويلة بواسطة هذا الايمان الاصيل • فالادراك يتفتح على الأشياء • وهذا معناه انه يتجه الى غاياته ويستهدف موضوعاته • وهو يتجه كذلك نحو حقيقة فى ذاتها حيث يوجد أصل كل الظاهرات • وبهذا يتلخص موضوع الادراك فى أن التجربة التى يمر بها يمكن تنسيقها فى كل لحظة مع تجربة اللحظة السابقة ومع تجربة اللحظة التالية كما أنه من الممكن تنسيق منظورى مع منظور الأشخاص الآخرين • بهذا يمكن رفع جميع المتناقضات وتصبح التجربة الذاتية المقفلة وتجربة تداخل الذوات نسيجا واحدا خاليا من الفجوات •

ومن جهة أخرى يصير ما هو غير محدد وغامض بالنسبة الى الآن محددا وواضحا وتبدو المعرفة أكثر اكتمالا كما لو كانت متحققة فى الشىء مقدما أو كما لو كانت الشىء ذاته • ولم يكن العلم فى أول الأمر سوى الاتباع أو التوسع فى الحركة التكوينية للأشياء المدركة • وكما أن الشىء هو ما لا يتبدل فى كل المجالات الحسية وكل مجالات الادراك الفردية فكذلك بعد التصور العلمى وسيلة تثبت موضعة كل الظاهرات • وكانت المعرفة العلمية تنمى تصور الشىء ولكنها لم تكن تشعر بأنها تقيم

ملاحظاتها على افتراض قبلى • ولم يكن هناك ما يقال عن شيء من الأشياء سوى ما يقرره العلم بصدده •

ولكن شيئا فشيئا استطاع الفكر البشرى أن يقتلع كل تفكير فى المشاكل الوجودية من مجال العلم وأن يبقى له الاساليب المنهجيةوحدها • لقد اعترفت الفزياء أخيرا بأن ثمة حدودا لطموح العلماء وان كل تصوراتها هى حاجة الى اعادة تنظيم ودراسة •

ولهذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة الى معارضة النظرة العلمية كما أنها تصدت للنظريات الفلسفية المثالية منها والعقلية وأخذت عليها عدم مواجهتها للحيـاة مباشرة وعدم استقصاء تجاربهـــا من الظاهرات الخارجية • واستطاعت الفلسفة أن تعود الى الحياة التى نحياها من ناحية العالم الوضعى • فهـذه الحياة هى التى تجعل فهمنــا لحدود العــالم الوضعى متيسرا كما أنها تجعل من السهل اعادة السمات الحقيقية الى الشيء • وهذا الاتجـاه الجديد هو الذى يجعل الاجهزة العضوية تزاول قدراتها فى مواجهة العالم الخارجى ويعيد الى الذاتية ملاصقتهــا للتاريخ والتقاءها بالظاهرات • وهذه المســتويات الخاصة بالتجربة الحية هى التى تتيح لنا أن نتسلم وضع الآخرين ووضع الأشياء بوصفها معطيات وأن نظفر بميلاد النظام الخاص بوجودى أنا والآخرين والأشياء • وبذلك يستيقظ الادراك ويحل المشاكل المرتبطة بواقعيته •

ولكن الحق يقال أن معرفة ما نراه من حولنا على وجه التحقيق هى أكبر الصعوبات • واذا شئنا الوصول الى الوجود الظاهرى فيجب علينا أن نحطم الآلية الكامنة فى أعماق الحدس الطبيعى • ان ذلك يعيننا على بلوغ الديالكتيك أو الجدل الذى يتكشف به الادراك أمام نفسه • وهنا نشعر بأن التغيير الحقيقى فى الموقف الفلسفى ينبغى أن ينال أولا وقبل كل شيء فكرة المباشرة ذاتها • وبهذا تصبح تجربة الظاهرات نوعا من التحليل القصدى •

غير أنه وان كان من غير الممكن أن تبدأ الفلسفة تحليلاتهـــا لهذه المواقف بدون اعتماد على علم النفس فانه من غير الممكن أيضا أن تعتمد على علم النفس وحده أو أن توقف جهودها على التقاط النتـــائج الخاصة به • وهنا نشير الى الفارق الكبير بين موقف برجسون الخاص بالشعور الباطن الحزين المقفر وبين العالم الذى نحياه والذى لا يجهله الشعور الساذج فى علم النفس الظاهرى • كذلك هناك اختــلاف شديد بين الاستبطان التقليدى وبين ماهية الشــعور حين يسقط ظاهراته الخاصة

وينساها لكى يسمح من جديد بتكوين الأشياء • فالشعور هنا لا يتمكن من نسيان الظاهرات الا لأنه يملك القدرة على تذكرها وهو لا يهملها فى صالح الاشياء الا لأنها هى نفسها مهد ظهور تلك الأشياء •

وعندما يمر الفيلسوف بميدان الجشتالت يترك الادعاءات النفسية ويصبح معنى المرئيات وحقيقتهـا وارتباطاتهـا غير ناتجة عن تلاقى الاحساسات بطريق الصدفة وانما يمكن تحديد القيم المكانية والكيفية الخاصة بهذا التلاقى • وهذا يقودنا الى وصف الموضوعات والعالم على نحو ما يظهران للشعور كما أنه يدفعنا الى أن نتساءل ما اذا لم يكن هـذا العالم الحاضر مباشرة تحت احساساتنا هو الوحيد الذى نعرفه وما لم يكن هو أيضا وحده الذى يتيسر لنا الكلام عنه • وبعد أن يعترف التفكير النفسى بأصالة الظاهرات بالقياس الى العالم الموضوعى يسعى الى استكمال هذه الظاهرات بكل ما يمكن من الموضوعات والى البحث فى كيفية تكوين الموضوعـات داخل الظـاهرات • وفى نفس هذه اللحظة يحدث التغيير الكبير فى التفكير النفسى اذ أن المجال الظاهرى يتحول الى مجال متعال • وهنا لا تصبح المسألة مســألة وصف للعالم الذى نحياه والذى يحمـله الشعور فى داخله كمعطى كثيف وانما يصير من اللازم تكوين هذا العالم • لا بد وأن تمضى عمليـات الابانة والتوضـيح حتى تؤدى الى الـكشف عن العالم الذى نحياه بجانب العالم الموضوعى وتكشف عن المجال المتعالى من ناحية المجال الظاهرى •

ويؤخذ النظام الخاص بالأنا والآخر والعالم كموضـوع للتحليل وبذلك تظهر ضرورة ايقاظ الأفكار التكوينية الاساسية الخاصة بالآخر وكذلك الخاصة بالانا نفسها كموضوع فردى والخاصة بالعـالم كقطب الادراك • وهذا الاستخلاص الجديد لا يعرف اذن سوى موضوع واحد حقيقى هو الأنا المتأملة • وتنتهى الموضعة التى بدأها التفكير وفقا لعلم النفس بانتقال الطبيعى الى صاحب الطبيعة وبانتقال ما هو ذو تكوين الى مصدر التكوين • ولن تترك هذه الموضعة الخاصة بعلم النفس شيئا ضمنيا أو شيئا يفهم من تلقاء نفسه فى المعرفة الفردية • وهـذا يجعل الفرد مالكا لتجربته تمـاما ويحقق التعادل التام بين المفـكر وموضوع التفكير •

هذه هى وجهة النظر العادية للفلسفة المتعالية وهذا هو ما تقصـد اليه الظاهرية المتعالية من دراسة ظهور الوجود فى الشعور • فهى تجعل مركز الفلسفة فى عملية ابتداء التفكير من جديد دائما أى هنـاك حيث

تشرع الحياة الفردية فى التفكير فى ذاتها • ولا يعد التفكير تفكيرا اذا حمل نفسه الى خارج نطاقه الخاص كما ينبغى أن يعرف نفسه كتفكير حول اللافكرى وبالتالى كتغيير لبنيان وجودنا •

فلسفة الظاهريات اذن هى فلسفة متعالية تعمل على ابراز تأكيدات الوضع الطبيعى وتجسيمها فى موقف حتى يمكن فهمها • ولكنها مع ذلك تنظر الى العالم بوصفه فى وجود مستمر لدى الاعتبارات الفردية قبل مرحلة التفكير • فهو موجود هنالك على نحو حضور دائم لا يمكن النفور منه أو استبعاده • وكل جهود هذه الفلسفة الجديدة تنصب على محاولة استرجاع الاتصال الساذج بالعالم الخارجى حتى يمكن اعطاؤه قواما فلسفيا •

وهذا هو مجال الطموح لهذه الفلسفة التى تطمح فى أن تكون علما دقيقا مضبوطا يعطى صورة حقيقية للمكان والزمان والعالم الذى نعيش فيه • فهى محاولة صادقة من اجل الوصف المباشر لتجاربنا كما هى وبدون أى اشارة الى تاريخها النفسى أو تفسيرها العلى الذى يحلو للمؤرخين وعلماء الاجتماع أن يؤكدوه •

ففى أنفسنا نجد وحدة الظاهرية ومعناها الحقيقى • والواقع أن الوصول الى الظاهرية يقتضى اتباع منهج ظاهرى • يجب أن نفكر وفقا لمبادىء الاسلوب الظاهرى حتى نحقق معانى الظاهرية • كذلك ينبغى استخلاص موضوعات الظاهرية مثلما انغرست تلقائيا فى موضوعات الحياة نفسها • ومن هنا نفهم السبب الذى بقيت من أجله فلسفة الظاهريات على صورة اشكال أولى أو مجرد رغبة لفترة طويلة •

وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهرى أو الفينومينولوجى هو الأداء الوصفى لعمليات الفكر دون محاولة التفسير او التحليل• فكل ما أدركه عن العالم حتى فى مجالات العلم الخالصة يتم لى ادراكه ابتداء من نظرتى الخاصة أو ابتداء من تجربتى للعالم الخارجى • وبدون ذلك تصبح الرموز العلمية خالية من المعنى • فكل مجالات العلم قد تم بناؤها على تجربة الفرد عندما يعيش حياته فى العالم • واذا أردنا التفكير فى العلم بحزم ودقة مع تقدير معناه بالضبط فمن الضرورى ايقاظ هذه التجربة التى تتعلق بالعالم والتى تعد تعبيرا ثانيا عنه • ذلك أنه لم يكن ولن يكون للعلم نفس المعنى الوجودى الذى نعطيه للعالم المدرك • والسبب فى ذلك أن العلم ما زال يهتم بالتجديد ولا يمكنه التخلى عن محاولة التفسير •

وهذه الخطوة فى المنهج الظاهرى مختلفة تماما عن العودة الى اتباع

المنهج المثالى فى الاهتمام بالشعور • فان ضرورة اتباع منهج وصفى بحت تستبعد فى التو كلا من التحليل العقلى والتفسير العلمى • فالتحليل العقلى الذى يبدأ بتجربتنا عن العالم يتطلع الى الذات كما لو كانت شرطا أساسيا منفصلا عن هذه التجربة ويكشف عن التركيب العام للعالم الخارجى كما لو كان وجوده شرطا لوجود العالم نفسه • فلولا وجود التركيب العام الذى تتمثله الذات عن العالم الخارجى كان وجود هذا العالم نفسه مستحيلا • ومن هذه الحالة يلجأ التحليل العقلى الى التركيب والبناء الذاتى بدلا من الارتباط بتجربتنا فى الكشف والوصف للعالم الخارجى • أما التفسير العلمى فانه يتخطى مجال الوصف الظاهرى ويتعدى نطاق السرد الساذج الى الاداء التكوينى الملىء بالتفسير • لذلك تعلن الظاهرية أن الحقيقة لا تتطلب أكثر من السرد الوصفى ولا شأن لها بالبناء أو التركيب أو التكوين •

المنهج الظاهرى اذن بخلاف المنهج العلمى أو المنهج النفسى يقتصر على استقبال الحقائق التى تنعكس على الذات • وهذا يعنى بعبارة أخرى انه ينبغى الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التى تندرج تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحمولات عموما • ينبغى التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلا الى اقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجى • فالوصف هو منهج الظاهرية الذى لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التى يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجى فى القضايا والاحكام • لذلك فمجال الظاهرية هو الوصف التلقائى الساذج الذى لا يصل الى حد التجربة البناءة أو التجربة التركيبية كما هو الحال فى الاحكام التى يصدرها العقل عن العالم الخارجى •

والعالم الخارجى ليس شيئا من الأشياء التى أملك الحق فى تركيبها وتكوينها وانما هو الوسط الطبيعى والمجال الذى تنشأ فيه كل أفكارى وكل ادراكاتى المتفتحة • والادراك ليس علما متعلقا بالعلم وليس فعلا ايجابيا أو موقفا من المواقف وانما هو الأساس الذى تتفكك عنده كل الافعال والذى تفترض هذه الافعال الايجابية وجوده مقدما • فالعالم الحقيقى نسيج متين لا يبقى فى انتظار أحكامنا حتى يلتحم بالظاهرات أو حتى يرفض تخيلاتنا • والانسان موجود بالعالم مرتبط بهذا النسيج المتين وفيه يعرف نفسه • وعندما يعود الانسان الى نفسه سواء عن طريق التفكير التقليدى بواسطة الادراك العام أو عن طريق العلم التقليدى فانه

لا يعثر على منبت للحقيقة الباطنية ولـكنه يتوصل الى ذات متفتحة على العالم الخارجى ٠

وهذا هو المعنى الحقيقى لعملية الاسـتخلاص الماهوى أو الاقتضاب الماهوى ٠ فمن حيث أننى شعور بهذا العالم أو بمعنى أصح من حيث أن شيئا له معنى بالنسبة الى فاننى لست هنا أو هناك واسمى ليس محمدا أو خليلا طالما أنى لا أتميز فى شىء بحال من الأحوال من أى شعور آخر سوى شعورى ٠ ذلك لأننا جميعا عبارة عن ادراكات حاضرة مباشرة لهذا العالم كما أن هذا العالم وحيد فى نوعه بوصفه نظاما للحقائق ٠ فالعالم هو الشىء الذى نتمثله لأنفسنا والكوجيتو أى الانا المفكـــرة لا تصل الى الشخص الا وهو فى موقف بالذات ٠ وهذا هو الشرط الذى يسمح للذاتية المتعالية بأن تصـــبح الخطوة الأولى نحو تداخل الذوات ٠ وأستطيع أنا بوصـــفى ذاتا متأملة أن أميز بينى وبين العـــالم وبينى وبين الأشياء ٠ فوجودى ليس وجودا على غرار الأشياء الموجودة ٠ والعالم الذى أميز بينه وبينى بوصفه مجموعة الأشياء أو العمليات المترابطة فى علاقات سببية أتوصل الى اكتشافه فى داخلية نفسى باعتباره الأفق الدائم لكل مدركاتى وباعتباره بعدا لا أكف عن الموازنة بينه وبين مواقفى ٠

فالكوجيتو الحقيقى لا يحدد معنى الوجود الذاتى ابتداء من الفكرة التى يحصل عليها عن وجوده ولا يحيل التأكد من وجود العالم الخارجى الى تأكد فكرى أو ذهنى عن العالم ولا يسمح لدلالة العالم الخارجى أن تحل محل العالم الخارجى ٠ انه على العكس من ذلك يتعرف على الفكر ذاته كما لو كان حدثا لا يمكن استبعاده ويضع حدا لكل نوع من أنواع المثالية لاكتشافه ذاتى نفسها كما لو كانت وجودا داخل العالم ٠ وأفضل تعبير عن الاقتضاب الماهوى هو الذى قاله ايجين فينك Fink الذى كان مساعدا لهوسرل Husserl عندما تحدث عنه بوصفه ضربا من الاندهاش أمام العالم الخـــارجى ٠ ووصفه لاندجريبه بأنه أهم نقطة منهـــجية فى فلسفته ٠

والفكر لا ينسحب من العالم ويعود الى وحدة الشعور باعتباره أساسا للعالم بل يتراجع قليلا كيما يرى انبثاق المتعاليات ٠ انه يبعد قليلا خيوط الاحالات التى تربطنا بالعالم حتى تبدو بوضوح أكثر أمامه ٠ وبهذا يصبح الفكر وحده شعورا بهذا العالم لأنه يظهره فى غرابته وتناقضاته ٠ ومن أجل ادراك العالم بوصفه تناقضا واعتباره اشكالا لا ينبغى أن نكف عن

مؤالفته • والدرس الذى يعلمه لنا الاقتضاب (١) « الماهوى » هو أن القيام بعملياته كاملة الى النهاية مستحيل • ولهذا كان هوسرل يسائل نفسه فى مرات عديدة عن امكانية هذا الاقتضاب La Réduction أماعندما يكون الانسان عقلا مطلقا يختفى الاشكال على النو من عملية الاقتضاب (٢) ولكن بما أننا لسنا كذلك وبما أننا موجودون فى العالم وبما أن أفكارنا نفسها تحتل مكانها من التيار الزمنى الذى تسعى للحاق به فان الذهن غير قادر على أن يحتوى كل فكرنا •

والفيلسوف هو الذى يبدأ دائما من جديد • فهو لا يعالج أمرا قط بوصفه قد تم التعرف عليه بواسطة الناس أو بواسطة العلماء • والفلسفة عبارة عن تجربة متجددة البدء وليست فى حد ذاتها أكثر من الوصف لهذا الابتداء • فالفكر الأصيل وفقا لهذا التعـــريف الجديد للفلسفة يصبح شعورا باعتماده على الحياة الساذجة السابقة على مرحلة الفكر وهى التى تعد موقفا أوليا دائما ونهائيا فى ذاته •• والفلسفة الظاهرية أبعد ماتكون عن الفلسفات المثـــالية والاستخلاص الماهوى ينتمى أيضـــا الى فلسفات الوجود ولا معنى اطلاقا لعبارة هيدجر Heidegger (الوجود – فى العالم In-der-Welt-Sein الا ابتداء من هذه النقطة •

وهنا ننتقل الى المعنى الآخـــــر الذى يجب أن نكتشفه فيما يتعلق بالاقتضاب الماهوى • فهذا الاقتضاب صورى eidétique بالضرورة فضلا عن كونه تعاليا • ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نخضع ادراكنا للعالم لنظرتنا الفلسفية الا اذا تم الانفصال عن موضوع العـــالم وعن الاهتمام بهذا الموضوع الذى يحددنا دون أن نتراجع عن ارتباطنا به على صورة مشهد وبدون العبور من وجودنا الى طبيعة هذا الوجود أو بعبارة أخرى بدون الانتقال من الوجود الى الماهية • ويمكن القول أنه اذا شئنا وضع ادراكنا للعالم فى دائرة بحثنا الفلسفى وجب علينا أن نباعد قليلا بين الذات وموضوع الادراك مع ابقاء العالم الخارجى كمجموعة من المرئيات • بيد أن ذلك لا ينبغى أن يصل الى حد التحول عن المرئيات الى طبيعتها أو الى حد اهمال الوجود من أجل حيازة الماهية • فمن الواضح هنا أن الماهية ليست الهدف وانما مجرد وسيلة •

---

(١) Phänomenologie und Metaphysique : Landgrebe ص ١٦٧ – ١٦٨ لتحديد معنى الاقتضاب Reduktion الظاهرى •

(٢) راجع ترجمة هذا المصطلح فى كتاب . المذهب فى فلسفة برجسون ص ٤١ للدكتور مراد وهبه وراجع مصطلحات الفلسفة ص ٨٤ طبع المجلس الأعلى •

أما ما يجب علينا فهمه حقا فهو ارتباطنا العملى بالعالم والتمهيد له نحو التصور الادراكى مع استقطاب كل تحديداتنا التصورية • واذا كنا قد قلنا فيما سلف أنه من الضرورى المرور بطريق المهايا فلا يعنى ذلك أن الفلسفة تنظر اليها بوصفها أشياء موضوعية وانما معناه ان وجودنا ملتصق بالعالم حتى يمكن التعرف عليه بهذه الكيفية وهو يلقى بنفسه داخل العالم وان هذا الوجـود محتاج الى حقل المتـــالية حتى يتعرف على واقعيته المصطنعة Facticité وينتصر عليها •

ولا حاجة بنا الى استلهام الفلسفات الوضعية فى هذا المجال • فهذه الفلسفات بعيدة كل البعد عن مواجهة المشكلة بالأسلوب الملائم • انها قد وصلت الى نتيجة لا تسمح لنفسها بالانحراف عنها • هذه النتيجة هى أننا لا يمكننا أن نتوصل الى اقامة عـــلاقة بيننا وبين أنفسنا مباشرة • الفلسفات الوضعية تبوح بأنه ليس فى امكاننا أن نتصل الا بالمدلولات • واذا أخذنا حلقة فيينا Wienerkreis وهى احدى مدارس الوضـــعية المنطقية والتحليل المنطقى المعاصر كمثال وجدنا انها لا تعترف بأننا فى حد ذاتنا نمثل الشعور • فالشعور دلالة متأخرة ومعقدة وليس من المستحسن أن نستعمل التعبير عنه الا بتحفظ شديد وبعد أن نقوم بتحديد المدلولات العديدة التى ساعدت على تكوينه وتحديد معناه خلال التطور اللغوى الذى استخدمناه فى فهم مدلول هذه الكلمة •

والخلاف الفلسفى يبدأ من هذه اللحظة • فهوسرل لا يرى أى تعقيد فى شعورنا ازاء العـــالم الخارجى ولم يحس بأية صعوبة فى استخدام الفلسفة لكلمة الشعور أو الذات فورا بلا واسطة وبغير انتظار • فلدى الانسان القدرة على الوصول مباشرة الى ماتشير اليه كلمة الشعور أو كلمة الذات • انه يملك تجربة ذاته والشعور الذى هو خاصة وجوده وكيانه • وتقوم التعبيرات اللغـــوية بأداء معنى الشعور ابتداء من هذه التجـــربة الخرســاء ــ كما يســـميها هوسرل فى تأملاته الديكارتية ــ التى يلزم الوصول بها الى مجال التعبير الخالص عن معناها • ولهذا عند هوسرل ينبغى أن تقتاد الماهيات معها كل علاقات التجربة الحيوية مثلما تقتاد الشباك السمك من قاع البحر •

وهذا من شأنه أن يرفعنا الى الاختلاف مع جان فال Wahl حينما يزعم بأن هوسرل يفصـــل الماهيات عن الوجود • فهذا التعبير ينقصـــه التوفيق • ان الماهيات المنفصلة هى تلك التى تخلقها التحليلات اللغوية • ان من وظيفة اللغة أن تجعل وجود الماهيات منعزلا ، ولكنها عزلة مظهرية

فقط فى حقيقة الأمر مادامت هذه الماهيات تظل مسنفرة بواسطة اللغه فى مرحلة سابقة على المحمولات داخل الشـــعور • فالعزلة التى تخلقها اللغة عند الاقبال على دائرة الشعور مصطنعة • وتعتمد الماهيات نفسها على الأداء اللغوى فى البقاء داخل الشعور قبل أن تظهر مشكلة الاضافات الحملية • ففى داخل منطقة الصمت الكامنة بالشعور الأصلى يبدو لنا واضحا كل ما تعنيه اللغة ، بل وكذلك كل ما يمكن أن تشير اليه الأشياء ذاتها • وهذا هو فى الواقع نواة الدلالات الأولية التى تلتف حولها كل أفعال التحديد والفصل والتعبير •

والعالم الخارجى ليس ما أفكر فيه وانما هو العالم الذى أحياه • اننى متفتح لكل ما يجرى فيه بلا شك واتصالى به مباشر • انه عالم لا يمكن استنفاد طاقاته ولا أستطيع امتلاكه • وواقعية هذا العالم المصطنعة هى التى تجعل منه عالما كما أن واقعية الكوجيتو المصطنعة لا تعد عيبا فى حد ذاتها ولكنها الشىء الذى يعيننى على استشعار الثقة الكاملة بوجودى •

فهناك العالم الخارجى وهو ليس مجرد صورة يتقدم بها الى الوجود من حولى وانما هو عالم ادركه مباشرة ولا أجد حاجة الى وســـاطة بينى وبينه • وهناك ذاتى التى أشعر بها وتؤدى الى كل معانى الترابط مع وجودى على نحو مؤكد • وعندما نقوم بالبحث عن ماهية الشعور لا يحق لنا أن ننسى مفهوم الشعور والهـــرب من الوجود فى عالم الأشياء وانما أحاول العثور من جـديد على حضـــور ذاتى أمام نفسى بطريقة شعورية وحقيقية • وهنا يتأكد معنى الشعور من حيث هو كلمة أو منطوق ومن حيث هو تصور • فالبحث عن ماهية العالم الخارجى ليس بحثا عن فكرة العالم الخارجى عندما نستخلصها على هيئة موضوع للدراسة وانما هو بحث عن هذه الماهية قبل أى محاولة لوضع العالم الخارجى على صورة موضوع للبحث •

ان المذاهب الحسية تستصفى العالم مع ملاحظة أننا لا نملك فى النهاية سوى حالات معينة من أنفسنا • وكذلك تستصفى فلسفات المثالية المتعالية العالم الخارجى • واذا كانت تتوصل الى التأكد من حقيقة هذا العالم فانها تفعل ذلك بوصفه فكـرة من الأفكار أو شعورا من المشاعر • فالفلسفات المتعالية تحقق فكرة العالم كما لو كانت شيئا بسيطا يعرف بالاضافة الى معارفنا أو كما لو كانت فكرة تالية لمدركاتنا • وهذا المفهوم عن العالم يحول العالم الى حقيقة من باطن الشعور • أو بعبارة أخرى اذا تصورنا العالم على هذا الوضع فانه يصبح مرتبطا ارتباطا كليا بداخلية

الشعور وتفقد الأشياء الموجودة بذلك كل استقلال عن الشعور الانسانى ويصير وجودها متعلقا تماما بالفكر البشرى •

هذا من ناحية التفسيرين الحسى والمثالى المتعالى حول مفهوم العلاقة القائمة بين العالم وبين الشعور • أما التفسير الصورى للاستخلاص الماهوى فانه على عكس هذين التفسيرين يستوثق أولا من ابراز العالم الخارجى على نحو ما هو عليه قبل أى رجوع الى ذواتنا • فهو تفسير يطمع فى ايجاد ضرب من المساواة بين الفكر وبين سياق الشعور الخالى من الفكر عندما أتجه الى العالم وأدركه •

اذا بدا لى أنه لا وجود هناك لغير حالات شــــعورية كما تذهب الى ذلك المذاهب الحســـية واذا أردت تمييز ادراكاتى من أحلامى بواســطة مقاييس فسوف أفتقد ظاهرة العالم • اذ أن الكلام عن الحلم والحقيقة والتساؤل بشأن التمييز بين ما هو خيــالى وما هو حقيقى ووضع ما هو حقيقى موضع الشك يشير الى أننى قمت بهذا التمييز قبل مرحلة التحليل وانني أملك تجربة عما هو حقيقى وعما هو خيالى • والمشكلة اذن لاتكمن فى محاولة اعطاء الفكر النقدى مكافآت ثانوية عن هذا التمييز ولكنها تكمن فى عملية فض معرفتنا الأولية عما هو حقيقى والقيام بوصف ادراكنــا للعالم كما لو كان ذلك هو ما يقيم فكرتنا عن الحقيقة الى الأبد • وليس من المستحسن أن نسأل أنفسنا عما اذا كنا ندرك عالما حقا وانما ينبغى أن نقول ان العالم هو ذلك الذى ندركه •

أو بعبارة أخرى لا ينبغى لنا أن نتســـاءل عما اذا كانت الحقائق الواضحة حقائق أو ما اذا كان الشىء الواضح بالنســبة الينا ذا طبيعة خادعة بالنسبة الى الحقيقة فى ذاتها • ذلك لأننا اذا تحدثنا عن الخداع فان هذا يعنى أننا أصبحنا نعلم شيئا اسمه الخداع • وهذه مرحلة لا تتم الا بعد عمليات ادراك نتأكد من حقيقتها التى تنبىء بالوجود الخادع • بمعنى أن الشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكدان امكان اكتشاف الخداع وعدم الابتعاد عن ميدان الحقيقة •

اننا موجودون بناء على ما تقدم داخل نطاق الحقيقة والوضوح البين الصحيح هو تجربة الحقيقة • اذا شئنا أن نبحث عن ماهية الادراك فاننــا نعلن أن الادراك ليس تخمينا حقيقيا ولكنه سبيل الى الحقيقة • وحقيقــة الادراك لا نعرفها بوصفها التفكير المعادل لكل الأشياء الموجودة فى الخارج أو بوصفها الوضوح الضرورى لهــا • اننا نعرفها حين نظل مخلصين لتجاربنا المباشرة ازاء العالم ونعيش عالمنا بدلا من أن نفكر به •

نموذج من الكتاب :

الآخر وعالم الانسان

لقد ألفى بى الى الطبيعة ولا تبدو الطبيعة خارجة عنى وحسب فى الأشياء بلا تاريخ وانما يمكن رؤيتها فى مركز الذاتية • ويمكن القرارات النظرية والعمليه للحياة الخاصة أن تمسك جيدا عن بعد بماضى ومستقبلى وان تعطى الى ماضى بكل مصادفانه معنى محددا عن طريق متابعته لمستقبل مخصوص نقول عنه بعد لحظة انه كان اعدادا • كذلك يمكن هذه القرارات أن تدخل التاريخ فى حياتى : هذا النظام له دائما صفة الواقعية المصطنعة • اننى أفهم الآن فقط سنواتى الخمس والعشرين الأولى بوصفها امتدادا لطفولتى التى انتهت بفطام شديد أدى فى النهاية الى استقلالى • واذا كنت أستعيد هذه السنوات على نحو ما عشتها وكما أحملها فى نفسى فان سعادتها القصوى لا تسمح بتفسيرها بجو الحماية فى الوسط العائلى • ذلك أن العالم كان أجمل وكانت الأشياء أشد سلبا للانتباه ولا يمكننى اطلاقا أن أتأكد من أننى قد فهمت ماضى أفضل مما يمكن فهمه فى ذاته عندما عشته ولا أن أخرس اعتراضه • ان التفسير الذى أعطيه له الآن مرتبط بثقتى فى التحليل النفسى أما غدا فمن الجائز أن أفهمه بتجربة وبصيرة أكثر على نحو آخر وبالتالى سأنشىء ماضى أيضا على نحو آخر • على اى حال سوف أفسر تفسيراتى الحاضرة بدورها وسأكتشف محتواها الخفى وينبغى أن أعمل حسابا لهذه الاكتشافات اذا شئت فى النهاية أن أقدر قيمة الصدق • ان مآخذى عن الماضى وعن المستقبل منزلقة ويتغير امتلاكى لوقتى دائما حتى اللحظة التى أفهم نفسى فيها نهائيا وهذه اللحظة لا يمكن الوصول اليها اذ أنها ستظل لحظة محاطة بأفق المستقبل وستحتاج الى تنميات لفهمها • لقد انخرطت حياتى الارادية والعقلية فى قوة أخرى تمنعها من الكمال وتعطيها دائما طابع المسودة • ان الزمن الطبيعى موجود دائما • ويقيم التعالى الخاص باللحظات الزمنية عقلانية تاريخى كما أنه فى الوقت نفسه يعرضها للخطر : فهو يقيمها عندما تفتح أمامى مستقبلا جديدا تماما حيث يمكننى التفكير فيما يوجد من الكثافة فى حاضرى كما أنه يعرضها للخطر لأننى لن أتمكن أبدا فيما يتعلق بهذا المستقبل أن أحصل على الحاضر الذى أحياه بصورة أكيدة ضرورية كما أن ما أحياه لا يصل أبدا الى حد أن يكون مفهوما • فان ما أفهمه لا يصل تماما الى أن يصبح حياتى ولا يكون فى النهاية وحدة واحدة مع نفسى ذاتها • فهذا هو مصير الكائن الذى يولد أى

أنه أعطى الى نفسى مرة واحدة والى الأبد كشىء معروض للفهم ٠ ولما كان الزمن الطبيعى يبقى فى مركز تاريخى فاننى أرى نفسى أيضا محاطا به ٠ واذا كانت سنواتى الأولى تبقى من خلفى كأرض مجهولة فان هذا لا ينشأ عن عجز عرضى للذاكرة وعن خطأ للاستطلاع الكامن بل لأنه لا يوجد شىء يستحق المعرفة فى تلك الأراضى غير المطروقة ٠ فمثـــلا لم يكن ادراك شىء ما ميسرا فى الحياة الرحمية ولذلك ليس هناك مايصح تذكره ٠ فليس هناك شىء سوى المسودة لذات طبيعية وزمان طبيعى ٠ وليست هذه الحياة المجهولة الاسم سوى حد للتشتت الزمانى الذى يهدد الحاضر التاريخى ٠ ولا أملك اذا أردت التخمين لمعرفة هذا الوجود الناقص الصورة السابق على تاريخى والذى سوف يختمه الا أن أنظر فى نفسى هذا الزمن الذى يعمل من تلقاء نفسه والذى تستخدمه حياتى الخاصة دون أن تضع على وجهه قناعا بالمرة ٠ ولما كنت قد حملت الى الوجود الشخصى بواسطة الزمان الذى لا أقوم بتكوينه فان كل ادراكاتى تأخذ أشـكالا على أرضية طبيعية ٠ وعندما أدرك ، وحتى عنـــدما لا يكون لدى أى علم بالشروط العضوية لادراكى ، أشعر بأننى أسعى لايجاد التكامل بين عدة أنواع من الشعور الحالم المشتت والرؤية والسمع واللمس وبين مجالاتها السابقة وبين مجالاتها السابقة عليها والتى تظل غريبة عن حيـــاتى الخاصة ٠ والموضوع الطبيعى سيصبح أولا من بعض الوجوه موضـــوعا طبيعيا فستكون له ألوانه وصفاته اللمسية والصوتية اذا كان مقدرا له أن يدخل فى حياتى ٠

وكما تنفذ الطبيعة الى مركز حياتى الخاصة وتتشابك معها كذلك تهبط التصرفات فى الطبيعة وتحل فيها على صورة عالم حضارى ٠ فلست أملك فقط عالما طبيعيا ولا أعيش فقط بين أجواء الارض والهواء والماء وانما يوجد حولى طرق ومزارع وقرى وشـــوارع وكنائس وأدوات وجرس وملعقة وغليون ٠ وكل من تلك الأشياء تحمل فى جوفها علامة العمل الانسانى الذى تقوم به وتؤديه ٠ كل منها يحرك جوا من الانسانية الذى قد يكون قليل التحديد اذا لم يكن هناك سوى بعض معالم الخطوات على الرمال أو قد يكون محددا جدا اذا قمت بزيارة كلية لبيت أخلى حديثا ٠ واذا لم نعجب لأن الوظائف الحسية والادراكية تضع أمامها عالما طبيعيا مادامت سابقة على الوجـود الشخصى فيمكننا أن نعجب من أن الأفعـال التلقائية التى صاغ الانسان بها حياته تترسب بالخارج وتجذب اليها الوجود المجهول الاسم الخاص بالأشياء ٠ فالمدينة التى أشارك فيها توجد بوضوح بالنسبة الى فى الأدوات التى تقوم عليها ٠ واذا كان الامر متعلقا

بمدينة مجهـولة أو غريبـة فوق الأدوات المحطمة التى أجدها أو فوق المشاهد التى أجتازها فان عدة وسائل للوجود أو للحيـاة يمكنها أن تظهر • فالعالم الحضارى عالم غامض ولكنه حاضر أمامنا • ان ثمة مجتمعا يمكن التعرف عليه • ان روحا موضوعية تسكن المشاهد والبقايا الأثرية • كيف يحدث هذا ؟ اننى ألمس فى الشيء الحضارى الحضور التالى للآخر تحت قناع مجهول الاسم • فنحن نستعمل الغليون فى التدخين والملعقة للأكل والجرس للاستدعاء ، ويمكن أن يتحقق ادراك العـالم الحضارى بواسطة ادراك فعل انسانى أو فعل انسان آخر •

٥ ـ قوة الأشياء :

حين أحب أن أقول كل شيء يجب أن أرتبط بالأشياء • بل يجب أن أؤرخ للأشياء • فالأشياء هى مصدر النماء والحياة فى كل ما أقول • وهى أيضـا مصدر الصدق • واذا شئنا أن نصل الى مستوى التعبير الصادق ينبغى أن نقطع شوطا طويلا فى معاشرة مباشرة وحقيقية للأشياء • اذا شئنا أن ننفذ الى المعنويات ينبغى أن نمارس الأشياء ممارسة جادة • يجـب أن نزاول حرفة تمـلى المرئيات والتحديق فيهـا ويجب أن نستبصر جزئيات المشاهد جزئية جزئية حتى نصعد الى الدلالات • وخطأ الفلسفات المادية انما يأتى من الارتباط الحسى بالمرئيات مع املاء رغبات العـين على هذه المرئيـات ومع التوقف عن اكتشـاف الدلالات ، وخطأ الفلسفات العقلية والروحية انما يأتى من الهبوط عن طريق المدركات الى عالم الحياة والواقع •

وكلا الطريقين خاطيء • واستطاع الفكر الغربى أن يجد سبيلا آخر بعد جملة من التجارب فى حقول الفن والأدب والحضارة • استطاع أن يعيد هذا الفكر روابطه بالعالم ممثلا فى الأشياء التى تحيط بالانسان • وبدأ من هذه النقطة يستجلى معالم الأشياء من أجل الشروع فى اكتشاف الدلالات • ومن ثم تصبح لهذه الدلالات علميتها من ناحية انحصارها فى نطاق الموجودات وتصبح لها شرعيتها من ناحيـة استقائها من عنـاصر حقيقية ذات ضرورة وذات ثبات •

قد يخطر على بالنا أن ثمة طبيعية أو سلوكية فى هذا الموقف الجديد الذى يستشرفه الفكر الغربى • والطبيعية هى حكاية الواقع الخارجى كما هو مثلما فعل اميل زولا فى رواياته • والسلوكية هى ربط مجالات الفكر

والشعور بالعلامات التى تنكشف فى السلوك على نحو ما فسرها تيلور(١) بيد أن الطبيعية شابها موقف ناسلى غير مدرك لحقيقة الروابط الانسانية • والسلوكية أهملت الوعى وأهملت بالتالى كل قدراته وامكانياته وأوجه تعامله مع الأشياء المحيطة • أما موقف الفكر الغربى المعاصر فيصدر عن اتجاهات جديدة مبنية على مفهومات ظاهرية •

وكيما ندرك مدى التغييرات التى شملت الفكر المعاصر من هذه الناحية علينا أن نتبين الثورة الكبيرة التى أحدثها هوسرل ابتداء من الكوجيتو • واذا كان ضروريا أن نفهم معنى « أنا أفكر » فمن الضرورى أن نحدث تغييرا شاملا فى وجودنا بأكمله • ولابد أن نرفض أية فلسفة تعتمد على وجهة من وجهات النظر • فهذه تحتشد عادة بالأحكام القبلية • والذى يعنى الظاهرية هو البدء من مرحلة سابقة على كل وجهات النظر ومن مجموع مايتقدم الى الحدس قبل أى تفكير نظرى متكامل وكذلك خصوصا من كل ما يمكننا أن نراه وأن ندركه مباشرة •

فالتفكير الواقعى لا يبدأ من الكوجيتو وانما يبدأ من الأشياء • انه يبدأ من التجربة المهوشة التى لم تتضح بعد فى صورة هذا أو ذاك • ولذلك فهذا التفكير هو الذى يستحوذ على الكوجيتو فى الطريق • انه يحصل عليه بالتقدم المستمر فى توضيح الصعوبات التى تصادفه • وكلما تقدم الانسان فى استبصار ما حوله تبين له أكثر فأكثر أن عبارة « أنا أفكر » لا تحمل أى معنى • ذلك أن الأنا المفكر ليس حقيقة منفصلة تشرع فى الترابط بالعالم الخارجى • انه مجرد منحى من مناحى الوعى • والوعى هو وعى بشىء • ولما كان الكوجيتو أحد مناحيه فانه يحمل أيضا الكوجيتاتوم فى نفسه • أعنى أن الأنا المفكر يحمل فى نفسه موضوعات فكره • والأنا المتعالى هو ما هو لمجرد ارتباطه بالأشياء القصدية •

وهذا التحول الفلسفى فى طبيعة الكوجيتو قد تم عن طريق ادخال فكرة الاحالة المتبادلة • فالاحالة المتبادلة هى التى تفصل الكوجيتو الديكارتى عن الكوجيتو الظاهرى • وهى أيضا صاحبة الفضل فى طبع الكوجيتو الظاهرى بطابع الدخول الفعلى فى علاقات وارتباطات بالأشياء • وبذلك أضاف هوسرل الى الكوجيتو الشىء موضوع التفكير وجعل علاقة الفكر بموضوعاته أصيلة وبديهية على نحو أصالة الكوجيتو ذاته وبداهته•

---

(١) جارودى • المادية والثورة ص ٥٨ ترجمة عبد الفتاح الديدى (دار الآداب ببيروت)

وصار الكوجيتو الجديد استيعابا للعـــالم كشيء وكظاهرة وكموضوع تفكير ٠

وحينما ألفت سيمون دى بوفوار كتابها « قوة الأشياء » أرادت أن تنحو فيه نحوا ظاهريا ٠ أرادت أن تجعل من التحليل الظاهرى للأحداث والوقائع التى تمر بها منهجا تترسم به أشكال حياتها وملامح وجودها ٠ لم تشأ أن تؤلف عملا فنيا ولم تعمد الى جعل كتابها عن بعض مراحل حياتها المتأخرة أحد الأعمـــال الفنية ٠ فكلمة العمل الفنى توحى اليها بمعنى التمثال المملول فى حديقة أحد البيوت ٠ انها كلمة تجرى على لسان واحد من الذين يقتنون التحف أو الذين يستهلكونها ولكنها لا تدخل فى مصطلحات أحد الخالقين المبتكرين ٠ وكتابها كما تقول هى نفسها ليس قطعة فنية وانما هو حياتها فى اندفاعاتها وقفزاتها وأحزانها ٠ هذا الكتاب الذى ألفته هو حياتها اذ تحاول أن تقص رواية نفسها بغير أن تكون هذه الرواية مبررا للطلاوة والأناقة ٠ وقد خضعت فى كل رواياتها للموضوعية بقدر ما غلفتها هذه الموضوعية ٠ وتبدأ سيمون دى بوفوار قصتها فى هذا الجزء الثالث من رواية حياتها بتأكيد معنى التطور فى كيانها الذاتى وفى مغامرتها الفردية مع محافظتها الدائمة على الحياد ازاء الوقائع ٠ وحيادها يقتضى منهـــا أن تعلن آراءهـــا واعتقاداتها ووجهـــات نظرها واهتماماتها والتزاماتها ٠ فهذه كلها بعض الشهادة اللازمة التى تحملها فى قلبها ابتداء من استمساكها بهذه الشهادة ٠

والواقع أن هذا الكتـــاب « قوة الأشياء » ســـجل حافل بأحداث خطيرة ٠ ويكشف فى عمومه جملة تجارب لشخصيات معروفة ٠ ويروى الكتاب فى سهولة ويسر وقائع شتى منها العاطفى ومنها السياسى ومنها الأدبى ومنها التحليل الاجتماعى ٠ وأهم من هذا كله أن الكتاب يصور شخصية هذه المرأة المفعمة بالتجربة والفكر وهى تصادف ألوانا شتى من خلجات الضمير ٠ انها تواجه فى هذا الكتاب أشق مهمة وهى مهمة استخلاص مهايا الأحداث ودلالات الأشياء المحيطة بها بعد طول امعان وتملى ٠ انها تواجه فى براعة مهمتها ككاتبة فتقول : « لم أعتقد اطلاقا فى سمة القداسة الخاصة بالأدب ٠ كان الله قد مات وأنا فى الرابعة عشرة ٠ ولم يحل شيء محله ٠ ولم يوجد المطلق الا بوصفه سلبا أو كأفق غاب الى الأبد ٠ وكنت أتمنى أن أصبح أسطورة مثل اميلى برونتى وجورج اليوت ٠ ولـكننى كنت على يقين قوى بأننى اذا ســبلو عينى مرة فلن يكون ثمـة ما يمسك بعرى هذه الاحلام ٠ سأمضى مع زمنى ما دمت سأموت ٠ ولن

تكون هناك طريقتان للموت . ولذلك تمنيت أن يقرأ مؤلفاتى كثير من الناس أثناء حياتى وأن يقدرونى حق قدرى وأن يحبونى . أما الأجيال القادمة فلم أكن أعبأ بها أو كدت ألا أعبأ بها » .

وارتباط الكاتب بالجيل الذى يعيش له ويعيش بين أهله مسألة عالجها سارتر بوضوح فى الجزء الثانى من المواقف فى كتاب : ما هو الأدب ؟ الذى ترجمه الدكتور محمد غنيمى هلال . وسارتر لم يشأ أن يتخلى عن التوجه بكتاباته الى أهل عصره وعن تقديم انتاجه الى بنى زمنه . واهتم بأن يجعل من مؤلفاته شيئا حيا فى أذهان معاصريه . فان الخلود لا يعنى شيئا بالنسبة اليه .. هـــذا من ناحية . ومن ناحية أخرى انه لا يحس بأية متعة فى اثارة انتباه الأقوام الذين سيعيشون على الأرض فى العصور القادمة . لا يجد سارتر أى متعة فى أن يصبح مادة من مواد التاريخ . حسبه أن يحقق رسالته ككاتب بين أبناء هذا العصر .

وسيمون دى بوفوار أرادت نفس الشىء . ولعلهـــا شاءت أن يجىء هذا الجزء من ترجمة أحداث حيـاتها ســجلا حافلا بشتى انطباعاتها عن الشخصيات التى قابلتها والوقائع التى عاشتها والظروف التى مرت بها . وأهم شىء هو أن تعكس هذه الصفحات ملكتها فى اكتشاف الدلالات التى لا تبوح بها الحياة الا بعد مخالطة جادة طويلة لكل مضموناتها وملامحها واسقاطاتها المتكررة . انها لا تهتم بما يأتى فى الأزمان القادمة من أنواع التقدير والاعجاب بشخصها . المهم فى نظرها هو أن تقـــوى على التقاط التعابير فى الأشياء والحركات من حولهـــا . لاشك أن هذا هو ما سوف يحتل مكانة أولى لدى أبنــاء الأزمنة القادمة . لا شك أن الناس سيعنون عناية خاصة بما تعطيه هذه المذكرات من الدلالات على أشياء كثيرة مما يجرى بيننا هذه الأيام . ولــكن ليس هذا هو الهـــدف الأكبر الذى تسعى اليه ســـيمون دى بوفوار . انهـــا تود على العكس من ذلك ألا تؤدى وظيفة تاريخية . لا ترغب الكاتبة فى أن يصبح كتابها سجلا لوثائق خطيرة عن أشهر فلاسفة هذا العصر وفنانيه ومفكريه . انه كذلك ولاشك . ولكنها لا تريد له أن يلعب هذا الدور وتتمنى أن تكون قدرتها على التقاط العناصر الأصيلة والدلالات الراسخة فى أعماق الوقائع والأحداث قد بلغت مستوى التشويق لأبناء هذا الجيل . تريد ســـيمون دى بوفوار أن تجعـــل هذه المسائل حية فى أذهان قراء هذا العصر من الشباب . أو بعبارة أخرى تريد الكاتبة أن تنقل الى الناس تجارب صادقة وثمينة فيها كل أصداء الواقع وأعماقه ودلالاته .

ونستطيع أن نكتشف أبعاد هذه التجربة التى تلقيها سيمون دى

بوفوار بين أيدينا حين نستطلع ما كتبه جان بول سارتر أيضا فى الجزء الأول من المواقف على الانسان والأشياء(١) ٠كان سارتر يعلق فى هذا المقال على كتاب فرانسيس بونج عن تشيع الأشياء ٠ وفى هذا المقال يضع سارتر النقاط فوق الحروف فيما يتعلق بخضوع الانسان للمؤثرات الشيئية التى تحيط به ٠ ان بونج يريد فى كتابه عن تشيع الاشياء أن يبلغ مرحلة التأمل عن طريق النظر المتصل فى الأشـياء المحيطة به ٠ ويقول بونج ان تسمية الأشياء هى أهم دعامة من أجل سلامة التأمل ٠ ولابد أن تشمل التسمية كل مايلقاه المرء فى الطريق ٠ والأشياء حاضرة هنالك تنتظر ٠ انها ترنو الى التعبير ٠ انها تتوقع تسميتها فى حماسة ٠ ولهذا تعد التسمية فعـــلا ميتافيزيقيا ذا قيمة مطلقة ٠ ان التسمية هى وصلة الربط القوية الحاسمة بين الانسان وبين الشيء ٠

وهنا تفقد المثالية والمادية كل دواعيها وتصبح غير ذات موضوع ٠ فنحن هنا أبعد ما نكون عن النظريات وأقرب ما نكون الى الأشياء ٠ بل نحن ها هنا فى قلب الأشياء ذاتها ٠ لذلك نستشعر من جديد فى هذا الموقف عبارة ســـاذجة استخدمتها كل الفلسفات الأصيلة لدى ديكارت وبرجسون وهوسرل : وهى عبارة « فلنتظاهر بأننا لا نعرف شيئا » ٠ وبونج كان يجرى كلامه فى كتابه عن تشيع الأشياء كما لو كان يسعى الى تطبيق عبارة الظاهريات المشهورة : « فلنعد الى الأشياء نفسها » ٠

هكذا استطاع بونج أن يجعـــل التفكير الظاهرى أرضية لكلامه عن الأشياء والمحسوسات والمسميات ٠ والواقع أننا نلمس هنا نفس الظاهرة التى نلمسها فى كل آداب وفنون القرن العشرين كما يقول سارتر ٠ ان آداب القرن العشرين وفنـــونه تســعى من أجل احالة العمل الفنى ذاته الى طبيعة ٠ انها ترفض أن تجعل منه ترجمة للطبيعـة ٠ كذلك ترفض هذه الآداب وهذه الفنون أن تجعل من العمل الفنى ترجمة حرة للطبيعة ٠ انها تنزع نحو احالة العمل الفنى الى طبيعة قائمة بذاتها ٠

ونلاحظ هنا أن الشكل نفسه يستحيل فى كثافته الى شيء ٠ ويلعب المحتوى فى العمل الفنى دور الحـــركة العميقة فى جوف المسميات ٠ أيا تكن القصيدة التى نحاول خلقها فانها تستكمل وحدة عالمها بمجرد الفراغ من بنائها ٠ أو بمعنى آخر أن كل شيء لا يعدو أن يكون سوى تعبير مادامت الأشياء ترنو فى ذاتها نحو الاسم كـــما ترنو الطبيعة فى نظر أرسطو الى الله ٠ كل شيء يؤدى التعبير أو يعبر عن نفسه أو يبحث عن وسيلة للتعبير

---

(١) المادية والثورة ص ١١٢ ٠

عن نفسه والتسمية هى أكثر الأفعال انسانية وهى أيضا حلقة الوصل بين الانسان والكون ·

ويمكن أن نقول فى النهاية ان النظرة الحسية الى الأشياء هى التى تستطيع فى النهاية أن تفطن الى قابلية الأشياء للدلالات · أو بتعبير أدق ان الدأب على تأمل المرئيات هو الذى يدفع بهذه المرئيات الى اثارة تعبيراتها المعنوية · وهكذا يستطيع الانسان الذى يوالى تبصر الأشياء أن يكتشف غمزات دلالاتها فى كل أفق وعند كل منحنى · ان توالى الدأب على النظر الى الأشياء هو الذى يحيل عالم المادة الحسية الى عالم من المعـــانى وهو الذى يضمن لهذا العالم الجديد ألا ينحو نحو المثـــالية التقليدية لسلامة أرضيته وشدة التصاقه الأولى بالمرئيات الصادقة ·

والواقع أنه لا يكفى أن نتصور أجســـادنا كموكز لكل التحركات الحديثة فى الحياة · فان جســـومنا نفسها تتعلق بالأشياء الخارجية · ولا نستطيع من ناحية أن نستحث عناصر الوقدة الذهنية والالتماع الفكرى بغير أن نتشابك مع معطيات الحس · وكان الفيلسوف الفرنسى جاك ماريتان الذى يحيا الآن بأمريكا يبقى زوجته رئيسة ماريتان جالسة طوال ندوته على أريكة ممتدة فى تراخ وتكاسل · وكان يدفعها الى البقاء ساعات الحديث فى جلستها المتراخية بملابس شفافة وبشعرها الفاحم الطويل الى جانبها · ولا يلبث النقاش أن يدور فى مســـائل الدين والثقـــافة والأدب والفن والفلسفة وتبقى رئيسة ماريتان فى جلستها الهـــادئة ترنو الى الجالسين بعينيها الجميلتين الواسعتين · وكان جان ماريتان يعتقد اعتقادا قويا فى أن الفكر يعتمد أساسا على الوقدة الذهنية · والوقدة الذهنية لا يشحذها ويستحثها سوى الوجد الحسى البحت · وكلما انطلق الناس فى آفاق الفكر كانت أعماق الحس خير قرين لوقدة الذكاء العقلى ·

ومن ناحيـــة ثانية لا يمكن أن نكتشف وحدة جســـومنا الا خلال اكتشافنا للوحدة التى تسكن الأشياء المحيطة بنا · اننا لا نستنفد معنى أى شىء عندما نعمد الى تحديده بوصفه متعلقا تعلقا ترابطيا مع أجسادنا ومع حياتنا · لن نقوى على ادراك وحدتنا الداخلية أو الذاتية أو العضوية الا بالمقارنات بين وحدات الاشياء المرئية · ولا تبدو لنا أيدينا وعيوننا وأعضاء الحس لدينا كأدوات غيار أو كأدوات قابلة للاستبدال الا اذا اتخذنا من الاشياء نقطة ابتداء لنا · وقد سبق أن تناولت موضوع قدرة العقل البشرى على التمصنع ابتداء من استغراق الآلات والأشياء والأجهزة له · ان مصنعة العقل لا تتم الا اذا استطاع العقل أن يحمل فى ذاته معقوليته كما يحمل الجهاز الآلى كل مكوناته وأسراره من داخليته · وكذلك نحن لا نفطن الى

بوحدة كياننا الذاتى والعضوى الا بممارسة المقارنات الفعلية التى تنزع نحو التماس المشاهدات المؤيدة لحركة الباطن (١) ٠

ولا شك فى أن العالم الخارجى وفى أن الأشياء تتمثل لنا فى صوره عدو غريب ٠ فهى لا تشـــارك فى أية محادثة ولا تعـدو أن تشبه الآخر المستمسك بتلابيب الصمت الجـــامد ٠ فالأشياء على حـد تعبير موريس ميرلوبونتى هى نفس تتهرب منا كما تتهرب منا ملاطفة الشعور الغريب ٠ وتتقدم الأشياء كما يتقدم الينا العالم كوجه مألوف فى حياتنا ندرك تعبيره فى التو ٠ والواقع أن الشىء لابد أن يتجمع فى ألوان وظلال تعمل على تكوينه وتعين على النقاط التعبير المعنوى الخاص به ٠ ولعلنا ندرك هنا كيف تؤدى أقل لمسات المصور بريشته للوحة الى تغييرات كبيرة ٠ ان اللمسة الطفيفة باللون تؤدى الى تغيير النظرة تغييرا تاما ٠

وقد حاول المصور سيزان أن يلتقط تعابير الأشياء مباشرة فى مطلع شبابه ٠ كان يعمد الى تصوير التعبير أولا وقبل كل شىء ٠ ولهذا السبب عينه فشل سيزان فى مهمته وأفلت منه التعبير ٠ وعـــرف سيزان شيئا فشيئا أن التعبير هو اللغة التى يتحدث بها الشىء نفسه وأن التعبير يولد مع تكامل هيئة بنائه واتساق قالبه ٠ ويعـــد فن سيزان محاولة لربط ملامح الأشياء والوجوه عن طريق تأسيس تكاملهـــا الشكلى المحسوس ٠ يهتم سيزان اهتماما خاصا بوصل الملامح الشيئية والملامح الخاصة بالوجوه عن طريق استكمال قوالبها البنائية ٠ وهذا هو ماتفعله الطبيعة نفسها فى كل لحظة دون أن يستغرق ذلك منها أى مجهود ٠ ولهذا يقول عنه نوفوتنى فى كتابه عن مشكلة الانسانية فى علاقتها بفن سيزان ان مشاهد الطبيعة عنده تنتمى الى عالم سابق لم يكن الناس قد ظهروا فيه بعد ٠

ولم ينجح ســـيزان فى التقاط التعبيرات لأنه تخطى الأشياء وفقا لتفسير موريس ميرلوبونتى ٠٠ لابد أن يصمد المرء أو الفنان أمام المرئيات الحسية والأشياء القائمة أمدا طويلا من أجل استخراج مكنوناتها واستلهام معنوياتها ٠ اننا لا نستطيع أن نعمد الى التقاط التعبيرت اذا اجتزنا نطاق الأشياء ٠ لابد من اجتيازه بعد استنفاد كل طاقاته وجوانبه ٠ لابد من الالتصاق بالأشياء وقتا كافيا لترسيخ المحسوسات فى الوعى واكتشاف معنوياتها وهى تتأدى من نفسها تلقائيا كلغة تؤدى بالمران الى فتح كنوزها واخراج محتوياتها وابراز دلالاتها ٠

---

(١) عبدالفتاح الديدى : وضعية الأدب العربى المعاصر (الاشتراكية ومقتضى العمل الايجابى) ص ٥٧ ــ ٥٩ من عدد ٦٦ فى ٣٠ أكتوبر ١٩٦٤ من « الثقافة » ٠

وهذا هو الموقف الذى يعتمل فى قلب سيمون دى بوفوار • لقد أرادت أن تقف مدة طويلة أمام الأحداث والوقائع من أجل الدفع بها الى التعبير من تلقاء نفسها ومن أجل اختراق الحدود عن طريق الكشف عن مقومات الدلالات والتعبيرات • وقد شاءت فى كتابها عن قوة الأشياء أن تدفع بالأحداث المتصلة بتاريخها وبمهنتها الى أداء كل ملماتها • وجعلت من موقفها شيئا من الأشياء تتحتم موضوعيته من السياق الروائى وتتحتم معنويته من طبيعة التعبير الذى ينتم منه • وهكذا استطاعت أن تشعل النار فى كل الحماقات والمبتذلات أولا بأول وأن تفسح المجال أمام الدلالات المعبرة القوية التى تصمد بما أوتيته من امتداد فى أعمال الحس والواقع •

وهى لا تكتفى بأن تكشف عن وقائع التاريخ والسير والأحداث • انها تود أن نبين للقارىء أسلوبها فى استخدام اللغة والكلمات • وهى لا تفتأ تعيد الى ذهن القارىء أهمية الالتفات الى طبيعتها الخاصة بها وحدها فى استخدام العبارات • وتقارن بين نفسها وبين فرانسواز ساجان مقارنات تفضح طريقتها فى معالجة اللغة • وهى لا تشير الى أنها تستخدم اللغة استخداما مغايرا لاستخدام الناس لها • بل تشير الى أن الآخرين يستخدمون اللغة استخداما مغايرا لاستخدامها هى شخصيا لها • وهى لا تلبث أن تستشعر الخجل من جراء ذلك • وتتعمق احساسها بذاتها ككاتبة وصاحبة مهمة فكرية فتقول :

« كنت قد عودت نفسى على الحياة داخل بشرتى بوصفى كاتبة • وقلما صرت أنظر الى هذه الشخصية الجديدة قائلة : انها أنا • ولكننى كنت أسر لرؤية اسمى على صفحات الجرائد وكان سرورى يمتد لبعض الوقت كما كانت الجلبة من حولنا ودورى كشخصية باريسية أصيلة يشرحان صدرى • ولم تكن بعض الجوانب أيضا تروقنى • غير أن الانفعال لم يبلغ بى درجة الاختناق • لقد كنت أضحك لسماع قولهم « السارترية الكبيرة أو سيدتنا عذراء سارتر » • ولكن بعض نظرات الذكور كانت تجرحنى بما تسبغه على المرأة الوجودية من التآزر الخليع كما لو كنت ضالة غاوية • وكنت أمتنع عن تغذية الثرثرة وعن ارضاء الفضول • وعلى أى حال لم يكن سوء الطوية يخدشنى فى ذلك الوقت واستعنت بشهرتى المستحدثة • ولم يكن سوء الطوية يدهشنى • وبدا لى شيئا طبيعيا أن يشمل التحرير الناس بالتغيير وأن يشمل حياتى بالتغيير أيضا • ولم أشعر أيضا بأنه مبالغ فيه • لقد كان ذلك ضئيلا جدا اذا قيس بما كان سارتر يلقاه • وكنت ألاحظ هذا الفارق بغير شغف لأننى تعمدت تأكيده لاثارة غيرته ولأننى كنت أجد هذا الفارق غير محتاج الى تبرير • ولم أشأ تبرير أسفى على أننى لم أكن

أستحق أكثر من ذلك لأن كتابى الأول لم يبلغ من العمر سوى عامين ولم يكن الوقت قد حان لشد النبال • كان لى مستقبل وكنت أنق فيه • الى أين يقتادنى ؟ لقد تحاشيت أن أســـائل نفسى عن قيمة انتاجى الحاضر والمستقبل • لم أشأ أن تهدهدنى الأوهام ولا أن أستسلم لقسوة ألواعى »•

وتقيم سيمون دى بوفوار موازنة بينهـــا وبين جان بول سارتر • وتحاول أن تبرز كلا من شخصيتها وشخصيته مع تعداد كل التفصيلات الخاصة بهما • تقول انها تختلف عن سارتر اختلافا بينا فى عدم اهتمامها بأن تبحث أمر نفسها أو تختبر شئونها كشخص اجتماعى أو كمؤلفة • وقد تأخذ سيمون دى بوفوار على نفســـها عـدم مواجهتهـــا لظروف حياتها الموضوعية • ولكن طبيعتها المتشككة هى التى أعانتها على اجتياز العقبات التى اصطدم بها سارتر • وقد ساعدها مزاجها الشخصى دائما على الخروج من بعض الأوضاع وعلى الانقلاب والهرب •

وتقول سيمون دى بوفوار أنها تتمتع بنوع من الاحســـاس الذى تستجيب به للأمور المباشرة أكثر مما كان سارتر يتمتع به • ومن طبيعتها الشخصية أن تجنح الى لذائذ الجســـد والى استطعام اختـلافات أوقات النهار • وهى تميل أيضا الى الخروج للنزهة والى عقد الصداقات واثارة المناقشات والمحادثات • وتطمع بعد ذلك كله فى أن ترى وتعرف • وكان يكفيها الحاضر بآفاقه القريبة •

لقد عاشت سيمون دى بوفوار وهى تحاول أن تلتصق بالأشياء على صفحات هذا الكتاب • فاستأثرت الأشياء بحياتها حتى أحالتها الى دلالة من الدلالات القوية الخصبة فى معترك الفكر العـالمى وفى تاريخ الحركات الأدبية المعاصرة(١) •

٦ ـ الظاهرية والفن الحديث

تقـــديم :

فلسفة الظاهريات من أحدث الفلسفات وأصغرها عمـــرا • ولكنها رغم ذلك أهم الفلسفات وأكبرها شأنا • بدأت فلسفة الظاهريات تلمع فى سماء الفكر عند مطلع هذا القرن وتأثرت باتجاهات عدة الى أن استكملت وسائلها وأدواتها فى الثلاثينات من القرن العشرين • وهى فلسفة لا تتم

---

(١) قارن بين دور سيمون دى بوفوار ودور مدام دى ستال فى الأدب • راجع كتاب الجبال المركى فى الأدب النقدى (دار المعرفة) للمؤلف •

لأنها لا تتشيع ولا تتحزب . وهى لا تتحول الى مدرسة فكرية لأنها طريقة في البحث والاكتشاف وحسب .

ولم تنتشر فلسفة الظاهريات حقيقة الا عندما قام هوسرل بالقاء محاضرات بجامعتى باريس (السوربون) واسترازبور فى موضوعات متصلة بنقط البحث الأولية لهذه الفلسفة . وقد نشرت هذه المحاضرات فيما بعد تحت عنوان تأملات ديكارتية . وكانت هذه المحاضرات -على تنوعها واختلاف الأماكن التى ألقيت فيها- من نقط التجمع الفعال فى مبادىء الفلسفة المعاصرة الرئيسية .

ومن النادر أن نعثر على اشارات أو على تلميحات تخص حقل الفن التشكيلى بالذات بين سطور ادموند هوسرل فيلسوف الظاهرية الأول . بل أكاد أقطع بأنه لم يتناول موضوعات الفن التشكيلى فى أى مؤلف من مؤلفاته المعروفة حتى اليوم . هذا اللهم الا اذا ظهرت بعض المخطوطات التى الفها والتى لاتزال تنتظر الطبع والنشر فى أرشيف هوسرل بكولونيا فى المانيا . وقد يستتبع ظهور مثل هذه المخطوطات تغيير الكثير من الحقائق فيما يتعلق بموضوعات الفن التشكيلى ... أعنى فيما يتعلق بموقفه هو شخصيا من تلك الموضوعات .

وربما كان من المستحسن أن نشير هنا الى نقطة هامة تتعلق بطبيعة الظاهرية ذاتها فالظاهرية نفسها علم وترى فى نفسها أنها علم . ولذلك نسمى علم الظاهريات . واذا صح هذا كان من العسير أن تقوم الظاهرية بأكملها على جهد انسان واحد . أو بتعبير آخر يمكننا أن نقول عن فلسفة الظاهريات انها لا تتم بجهود رجل واحد تماما كما لا يمكن أن ينشىء رجل واحد أى علم من العلوم . ولا يستطيع شخص مفرد أن يبدع أو أن يخلق فلسفة الظاهريات مثلما يعجز علم من العلوم أن يكون من ابتكار فرد واحد . ولما كان من المستحيل أن يكون علم كامل من العلوم من ابداع شخص مفرد يستحيل أيضا أن تكون فلسفة الظاهريات - بوصفها علم الظاهريات - من ابداع شخص مفرد . وهذا هو ما أشار اليه هوسرل فى كتاب من أوائل كتبه تحت عنوان : الفلسفة بوصفها علما صارما (١) .

ولهذا السبب عينه ترفض الظاهرية أن تطلق على نفسها اسم المدرسة . ولا يعنى الانتماء الى الظاهرية من الناحية الفكرية اطلاقا مايعرف عادة باسم التشيع المذهبى . وليس الانتماء الى الظاهرية انتماء الى مدرسة

---

(١) هوسرل : Husserl : Philosophie als strenge Wissenschaft :
ص ٣٣٣ - (١٩١٠) .

أو مذهب • بل يؤدى الانتماء الى الظاهرية الى شىء واحد فقط وهو الانتماء الى الفلسفة ذاتها • ولا تعد الظاهرية محبيها من المقبلين على دراستها الا ليكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة • وأجمل ما فى الظاهرية هو أنها لا تضم الى حلقتها أنصاراً للظاهرية بقــدر ما تضم فلاسفة أصــلاء • أى أنها تعد المقبــلين على دراســة الفلســفة كى يكونوا فلاســفة أكثر ممــا تعــدهم كى يصيروا ظاهريين • ويمكن أن نقول من ثم عن الظاهرية أنها الفلسفة الوحيدة الخالية من روح المذهب •

وبدلا من أن تخلق الظاهــرية شــيعة ظاهرية خلقت مشــتغلين بالظاهرية • ولا يعدو الاشتغال بالظاهرية أن يكون تعاونا على بذل مجهود مشترك لدى عدد من الباحثين الذين اكتمل لهم الاستعداد لمواصلة البحث من أجل تحقيق المثل الأعلى العلمى شيئا فشيئا • ولهذا السبب نفسه لم يكد هيدجر يكتشف فى نفسه الرغبة فى اقامة شيعة وجودية حتى اضطر اضطرارا الى التخلى عن مفهــوم العلم بمعناه الضيق على حد تعبيره لدى هوسرل • فلا يكاد هذا المفهوم يسمح بالمذهبيــة أو بالمدرسة على نحو ما فعلت الفلسفات الوجودية• وكان التخلى عن معنى العلم فى فلسفة الظاهريات أصل كل الأسباب التى أدت الى انفصال الوجودية عن الظاهرية • أو على الأقل كان ذلك الانفصال ضروريا كى يتمادى هيدجر فى تطوير الفلسفة الوجودية وفى تجاوز موقف هوسرل المنهجى •

ولا ندرى ما اذا كان هيدجر أشد تمسكا بالظاهرية وأكثر اخلاصا لمذهبها من هوسرل حين فعــل ذلك أم لا ؟ فلعلها كانت الطريق الوحيد لانقاذ الترنسندنتالية فى كل الفلسفات المعاصرة • وقد نرى فيها حركة اهتمام وتأييد واستكمال لبعض الجوانب الظاهرية •

ولكن المهم فى ذلك كله هو أن ندرك طبيعة الظاهرية ذاتها وموقفها الأصلى من انفصال هيدجر عنها بناء على ما فى مفهومها عن العلم من ضيق • اذ انتاب الظاهرية تغير كبير وتطورت فلسفتها تطورات شتى وتحولت الى صور عدة فذة • غير أن فلاسفة الظاهرية لم يتعلقوا بالمفهومات الخاصــة بها • وعلى الرغم من أنهم لم يستمسكوا بخطوطها ظلوا مخلصــين لروح هوسرل نفسه •

ومن هذه النقطة بالذات يمكن فهم العلوم الظاهرية ، فهى لا تريد أن تفرض مفهومات بعينها بقدر ما أن يتعاون كل باحث فى حقل عمله بحيث يؤدى ذلك الى اكتشاف كل المؤديات الظاهرية لهذا العمل • فكان

من هؤلاء الباحثين من تعاون فى حقل الفكر والأدب • وكان منهم من تعاون فى حقل اللغة • وكان منهم من تعاون فى ميدان الحضارة والثقافة(١) •

وألف دوفرين كتـابا عن ظـاهرية التجربة الجمـالية فى جزءين • ويتعلق موضوع كتابه بتجربة الحس الجمالى اكثر مما يتعلق بموضوع الفن التشكيلى • وهو تفسير ظاهرى جديد للتجربة الحسية دون تحديد موقف معين لهوسرل حيال الفنون • ولم ترد فى غضون كلامه الا اشارة واحدة لهوسرل الى لوحة دورار (١٤٧١ ــ ١٥٢٨) عن الفارس والموت بقصد الملل العابر عند الموازنة بينها وبين هرمان ودوروتيا لجوته (٢) •

ولا يعدو أن يكون الكتا ببجزءيه سوى تفسير للطابع الشخصى فى العمل الفنى ىم جاء هذا الباحث البلجيكى وأعنى به فيليب مانجيه (١) ليضع مؤلفا جريئا عن أهمية الظاهرية بالنسبة الى أبواب الفن التشكيلى • وهو لايفرض الظاهرية على الفن وانما يستخلص النظرات الظـــاهرية من اتجاه الفن الحديث ذاته • ولا يكاد يشعر المرء عند قراءة بحثه أنه يشايع المذهب الظاهرى بقدر ما يحس بأنه يتابع روحه •

كلمة الفن :

ومن الأشياء التى تتبادر الى الذهن فى العصر الحاضر سؤالنا : كيف نختار لوحة لحجرات البيت ؟ بل واذا تم لنا اختيار لوحة حديثة لغرفة من غرف البيت فما الذى نفعله بتلك اللوحة ؟

هذا السؤال يحاول أن يجيب عليه كتاب « كلمة الفن » الذى ظهر أخيرا فى بلجيكا وفرنسا بقلم فيليب مانجيه وكتب مقدمته أستاذ الفن بجامعة باريس الاستاذ اتيين سوريو المعروف بأبحاثه الجديدة الشيقة فى موضوع الفن • واستهله الاستاذ اتيين سوريو بقوله : لقد كنت دائما فى انتظار أفوال الفن ونفحاته من تلك النخبة التى تشتغل بالفن فى شجاعة حول الاستاذ الـكبير أرسين سوريى العـــالم البلجيكى ••• كنت أتوقع كلمات كثيرة من هؤلاء المختصين فى علم الجمال المحيطين بأرسين سوريى ••• فهم يمتلون مدرسة شجاعة فى هذا الفرع ويطلع علينا شبابها من

---

(١)أنظر كلامنا عن (العقاد ولعننا الشاعرة) فى كتابنا عن عبقرية العقاد (الدار القوميه) وكذلك عن (معنويات الثقافه بكتابنا عن الأسس المعنوية للأدب (دار المعرفة) •

(٢) مكل دوفرين . Mikcl Dufrenne : Phénoménologie de l'Expérience Esthétique, 1 p. 27.

(٣) فيليب مانجيه : Philippe Minguet : Le Propos de l'Art

حين لآخر بنفحات تكشف عن اتجاه واضح ازاء تطورات الفكر فى العصر الحاضر ٠

والكتاب الذى ألفه الاستاذ فيليب مانجيه عن كلمة الفن يعبر تعبيرا واضحا عن مشاكل الفن اليوم من وجهة نظر الظاهرية الماهوية٠ وقد حدد المؤلف فى كل فصل من فصوله السبعة احدى مشاكل الفن الرئيسية ٠ فهو يتكلم فى الفصل الأول عن الفن واللغة وفى الثانى عن الفن التجريدى وفى الثالث عن الفن والتاريخ ٠ وفى الفصل الرابع يتكلم عن الفن الدينى ويتكلم فى الفصل الخامس عن فنون الباروك ٠ وفى الفصلين السادس والسابع يناقش مانجيه علاقة الجنس بالفن وعلاقة العلم بالفن ٠

ويضع المؤلف الاستاذ فيليب مانجيه فى مطلع مقدمة كتابه عن كلمة الفن ذلك السؤال الهام : ماذا نصنع باللوحة ؟ سيقول قائل : نعلقها على الحائط طبعا ثم نتأملها من حين لآخر ٠ ولكن حتى هذه الاجابة الساذجة ستتعرض لسؤال آخر : ولكن كيف نتأملها وماذا نبحث فيها ؟ يجيب جان كوكتو على ذلك : اللوحة نفسها ٠

ولكن تفسير الشىء بالشىء نفسه لا يفيد كثيرا فى هذا الصدد ٠ اذ يبدو ذلك كمن فسر الماء بعد الجهـــد بالماء على حد تعبير المثل العربى ٠ ويجيب مانجيه ان هذه الاجابة لا تشفى الغليل ٠ فليس الفن فى حاجة الى أن يغير من طريقة تعبيره عن ذاته كى يواجه منســاكله الجديدة بعد كل غزواته المعاصرة ٠ ولكن الفن الحديث اضطر الى مواجهة تغير فى أسلوب الكلام من أجل التعليق على أعماله وعلى اتجاهاته وعلى مواقفه٠ فمثلا نحاول أن نوحى بشىء معين فى اللوحة عند تأكيد حقيقة وجودها الموضوعى وحده كأسلوب مستحدث لتعزيز كل ما تصوره تلك اللوحة من تكوين وألوان وتلوين وخطوط ومقابلات وهذا يتفق مع طبيعة الفن وفقا لمفهومه عند كوكتو وأضرابه ٠ ولكن مانجيه يعتبر هذا اللون من التعليق على اللوحات غير كاف ولا يؤدى الا الى زيادة الاضطراب والغموض ٠ اذ ليست المسألة فى نظره مسألة تغيير أسلوب بأسلوب واستبدال كلام بآخر ٠

ولهذا السبب عينه حاول مانجيه فى غضـــون كتابه أن يبين حقيقة هامة وهى أن معظم الخلافات التى تنشأ حول الفنــون لا تعــدو أن تكون خلافات كلامية ٠ ويستطيع البارعون فى استخدام حصيلة التعبير هذه أو تلك مهاجمة احدى اللوحات والدفاع عنها فى نفس الوقت ويبدو هؤلاء البارعون على حق فى كل مرة مما يزرع الحيرة فى قلوب الناس ويجعلهم متشككين فيما يتعلق بقيمة اللوحات الحقيقية ٠

ويبدو من أوائل عبارات مانجيه وتقديماته لكتابه عن كلمة الفن أنه قد تعمق المشاكل الفنية عن جدارة وأنه أعد نفسه اعدادا جديرا بأن يجعله يقف موقف الند للند أمام كبار المفكرين والفلاسفة الجماليين من أمثال سارتر ومالرو • فهو يناقش مسـائل التعبير فى الفن مناقشة تفصيلية وعميقة معا • ويضع نفسه وسط أشكالات الفن بأكملها دفعة واحدة بغير خطوات تمهيدية كأنما يفرض على مواهبه أن تتفتح وكأنما يشعر بالثقة التى تؤهله لأن يقف على قدميه فى هـذا الخضم الهـائل من الاختلافات الفكرية • وعندئذ يستنطق الفن كلمته ويتحدث على لسان الفن دون أى تردد أمام الأفكار الكبيرة والأسـماء اللامعـة • ويحلق مانجيه فوق قمة المشاكل الفكرية المحيطة بتفسيره الذى يقدمه لحقيقة العمل الفنى بغير أى تراجع أو تردد • أو كما قال عنه بحق اتيين سوريو استاذ الفن وعلم الجمال بالسوربون فى مقـدمة الكتاب انه يتقـدم فى أبحاثه جامعا بين الحماسة والوضوح اللذين لا ينخدعان بالاقوال والأحاديث العارضة • فهو ينسب للفن كلمة يقولها على لسانه هو مثلما يقتضى منهج الظاهرية •

وقد استعرض مانجيه فى كتابه عن كلمة الفن ظاهرية الفن الحديث بين التعبيرية والتـأثيرية والتجريدية • فأحس بأن صعوبة النزعة الأخيرة - أى التجريدية - لاترجع الى أكثر من الثرثرة التى تدار حولها فى غير صدق • وكان من الطبيعى فى النهاية ان يكتفى النقاد والفنيون بأن يذيعوا عن الفن الحديث أنه مجرد انسجام بين الألوان • وبنوا على ذلك عقيدتهم التى أشاعوها بين عامة الجمهور فى أن الفن ينتمى الى غير هذا العالم وأنه لا يمكن أن يتحول الى واقع • وأذاعوا أيضا أن عالم الفن هو عالم أشكال وألوان ويختص فى حد ذاته بقواعده ومواده وتطوره • وصاروا يجرءون فى النهاية على أن يقولوا ان الفن لا يعنى سوى نفسه •

وهذا كله يؤدى الى فسـاد الاحاطة بنظرية الفن الصـورى أو الفن التجريدى • ونحن نستخدم بلغة الفن كلمة الصورى للتعبير عن الشكلية التجريدية البحتة • وحينما ندعى أن النقاد أفسدوا تقديرنا لحقيقة العمل الفنى التجريدى الذى يعتمد على التشكيل الصورى فانما نقصد ماقلناه سلفا حين عرضنا لكلمة جان كوكتو عن اللوحة أنها مجرد اللوحة وهو أن مثل هذا الموقف يشيع الخلط فى تذوق التصوير التشكيلى الفنى • ذلك لأن العمل الفنى يشير فعلا الى معنى وهو يقول شيئا ما حقيقة • وهذه ضرورة يستوجبها البحث الظاهرى أو الفينومينولوجى فى حقـل الفنون التشكيلية • واذا لم يكن للعمل الفنى معنى كان من السهل أن نخطىء فى تقدير الفروق بين بروفيل مصرى قديم وبين تخطيط تجريدى حديث أو

بين أقنومة مكسيكية وبين تمثال تكعيبى • ولاشك أن التشبه قوى جدا بين ملامح احدى الرءوس التى يصورها بيكاسو وبين الخصوبة الواضحة فى المأثورات الفنية السومرية القديمة من القـرن الخامس قبل الميلاد • ورغم ذلك فليست لغتها واحدة • بل ان المعلمة الواحدة فى العملين لا تعنى نفس الشيء • وقس على ذلك مثلا الفرق بين القداسة فى الأثر الفنى الرومانى والقداسة فى الأثر الفنى البيزنطى •

ولذلك يؤكد مانجيه ضرورة أن نفهم صـــــورية الفن أى تجريده التشكيلى • والصورية الفنية هى كما نعرف استنداد الدلالة من الأشكال• والسبب فى ايمان مانجيه بقوله السابق هو أن التعبير الفنى فى رأيه تعبير صورى أى يقوم أساسا على الأشكال •

وتتلخص نظريته فى أنه من الضرورى ألا نعد التعبير نقلا جديدا أو مجرد انتاج جديد وانما يجب أن يكون التعبير انتاجا لشكل تكوينى • ولا ينفصل الشكل التكوينى عن مادته ولكنه يعكس عالم الكليات بشدة • أى يكون الشكل الصورى على قدر من التعقيد الذى يحمـل بداخله قنوات عديدة •

ومعنى ذلك أنه من الضرورى أن يكون العمـــل الفنى رغـم اهتمامه بجزئيات صغيرة ذا تعبير غير محدود • ينحصر العمل الفنى عادة فى دائرة الأحداث والأشياء البسيطة ولكنه يعكس لا محدودية تستجمع وحدته وتعين كيانه •

ولنحـــاول أن نضـــع جانبا كل الدلالات الفلسفية أو الجدلية التى تحملها مثلا الصورة المطبوعة المأثورة عن « هوكوزاى » الفنـــان اليابانى تحت اسم « موجة كاناجاوا » ، فقد كان هوكوزاى مصورا وحفارا يابانيا توفى سنة ١٨٤٩ عن تسعة وثمانين عاما • ومن الطبيعى أن تلفت دلالات هذه اللوحة نظر المؤرخين وعلماء الاجتماع • أما عالم الجمـــال فتدهشه التحولات الطارئة كما تدهشه التكاملات التكوينية • ولوحة « جبل لامثيل له » تحمل نفس جوهر المحيط • ولا يعدو بركان الفوجى المغطى بالجليد فى لوحة الجبل هذه أن يكون أشبه مايكون بالموجة المزبدة فى اللوحة الأولى •

وليس المقصود هنا هو الاتيان بشبه محسوس بين شيئين عن طريق التخفيف من بواعث الاختلاف فيما بينهما كما يقول مانجيه • ليس الغرض الأساسى اكتشـــاف الشبه بين شـــيئين عن طريق ازالة الفوارق القائمة بينهما • أو ليس الهدف ابراز التلاقى عن طريق اخفاء التعارض • اذ أن هذه النقطة بالذات هى التى تحمـل كل اشـكالات التصـــوير • ويكمن

لغز التصوير التشكيلي الحقيقي فى هذه المشـــكلة ذاتها · أعنى أن لغز التصوير هو على التحديد اظهـــار الشيء الواحد الذى تحمله اللوحتان · اللغز هو افشاء حضور نفس الشيء فى الآخر مع كشف الضعف فى صفة التفرد التى تتمتع بها كل من اللوحتين · أى أنه بعبارة أخرى اتهام التفرد عن طريق ابداء الشيئية المتكررة فى العملين ·

ويعتقد مانجيه أن لغز التصوير الفنى يكمن بخاصة فى أداء التجميع الموحد للصورة الاجمالية أو السكيم بالخط وبالتلوين وبالظلال وبالتكوينات· أى أنه يعتقد فى أن ثمة سرا فى عملية تجميع القنوات العدة الباطنة وأن هذا السر هو لغز التصوير التشكيلى · وبهذا الأداء يصبح الشكل الكلى ذا معنى لا يستنفده الناقد الحصيف ببضع كلمات ينتقل فيها من جزء لآخر · وحسبه أن يكون نقده المرتبط بمنطق الجزئيات سبيلا الى مجرد الانتقال من المحسوس الى المفهوم أو من حقل المرئيات الى عالم المعقولات ·

وهنا يصبح للفن رسالة ولغة وتصبح اللوحة فى الغرفة داخل البيت ذات أسلوب واشارة وتعبير · بل لا يستطيع الفن أن يشارك فى معنويات العصر بأكملها وهو نفسه بغير معنى فالاستاذ مانجيه يصر على اثبات أن الفن يقول شـيئا ابتداء من الحـــركة التحليلية الأولى التى تعبر بنا عالم المحسوس وتنزل بنا فى ساحة المفهوم · وقد قصد بضرب مثل التشابه بين الشكلين الاجماليين فى لوحتى الجبل البركانى وموجة كاناجاوا اللتين صنعهما المصور اليابانى « هوكوزاى » أن يكشف عن العنصر الجوهرى فى الأداء الفنى التشكيلى · ذلك أن الفنان قد عارض بعمله فى كلتا اللوحتين فكرة التفرد الطبيعية فى الشيء الواحد · وهـذه المعارضـــة نفسها لغز التصوير الفنى · اذ أنها تشير الى حضور كل من اللوحتين فى الأخرى على الرغم من تفرد كل منهما بشيئية تخصها دون غيرها ·

وهذا المعنى ذاته يعفى التصوير من التفسير بذات الشيء على نحو ما فعل جان كوكتو وعلى نحو ما يفعل الكثيرون من النقاد حين يكتفون بأن يقولوا عن التصوير انه مجرد تصوير · ولابد أن ننتقل من هذا التفسير الساذج الى تفسير أكثر جدية بالتعبير عن مدى قوة التشكيل على معارضة التفرد الذى تتصف به الأشياء · اذ أن الفن قوة ايحائية تفرض المعنى المطلوب من مجرد الشكل الصورى · وهذا يعنى طبعا أن العمل الفنى مثل كل تبادل انســـانى يحمل معنى الرمز والايمـــاء · والاهتمام بالأشكال الصورية وحدها هو الذى يسمح بتفسير هذا الرمز وذاك الايماء وهو الذى يتيح الفرصة لفض معناه · ويتطلب تأكيد هذه الحقيقة اكتشاف شرايين الظاهرية داخل بنيان الأعمال الفنية ذاتها ·

الفن التجريدى :

ويتعرض هذا الكتاب لمشكلة الفن التجريدى ويسعى لاثبات ظاهرية هذا الفن · ويقول مانجيه ان الاساءة الكبرى التى أصابت الفنون التجريدية قد نجمت أصلا عن تسمية هذا الفن باسم الفن التجريدى · وكثيرا مايحدث أن يتسمى الشىء باسم لا يمت الى الشىء ذاته بأدنى صلة · بل لا ينبغى أن نربط الاسم بمسماه ربطا تعريفيا · أى أنه ليس من الضرورى أن يكون الاسم تعريفا لمسماه ·

فمن الجائز أن يتسمى بحـــر ماؤه أزرق بالبحر الأبيض أو بالبحر الأسود أو بالبحر الأحمر ومن الجائز أن يطلق اسم كريم على رجل شحيح بخيل · وفرنسا ذاتها التى يشتق اسمها من مدلول الصراحة ليس أهلها بالضرورة صرحاء ·

وكذلك قد يطلق على فن من الفنـــون اسم الفن التجريدى وهو فى حقيقة أمره فن عينى · وأدى الخلط بين الاسم وبين التعريف الى الاساءة الى الفن التجريدى لما تثيره كلمة التجريد ذاتها فى نفوس الناس من عدم احترام كبير خاصة تحت تأثير العلوم المعاصرة ·

وقد قيل مرات كثيرة بعد الفترة التى عاش فيها فان ديزبورج (١٨٨٣ ـ ١٩٣١) أن الفن التجريدى فن عينى مائة فى المائة · ولكن الناس تعلقوا بالمعنى الذى تؤديه كلمة التجريد أكثر مما التفتوا الى هذه الحقيقة · ولذلك اضطرت مجموعة كبيرة من الفنانين مثل كاندينسكى ومن تتلمذوا عليه أن يستبعدوا اســـم التجريد تماما من الاسم المذهبى الذى اختاروه لأعمالهم الفنية ·

على أن أهم مايلح مانجيه فى تأكيده بصدد الفن الحديث هو أن كل فترة زمنية تنظر الى الأعمال الفنية وفقا للمفهوم الذى تختاره وترتضيه للفن · بل يتوقف القضاء على بدعة فنية أو على نمط فنى ونموذج عال فى الفن على وضع اجتمـاعى بعينه · واذا نظرنا فى أى دائرة مصـــورة من دوائر المعارف الفنية لوجدنا الترتيب لايتم تبعا لموضوع معين وانما يتم تبعا للمصورين أنفسهم · وصار عالم الفن عالما مستقلا تمام الاستقلال ولا يتوقف على أية قيمة موضوعية مطلقة مثل الطبيعة أو الآلهة ·

وبناء على ذلك فقد صار تمثيل العـــالم الخارجى فى اللوحات أقل أهمية من خلق الشىء التصويرى ذاته · وتلك فى الواقع هى النقطة الثورية التى غيرت معنى الفن منذ مائة سنة · وسندع للمؤرخين مشكلة الاهتمام بما اذا كان الكاوتشوك الذى صنعه بيكابيا أو اللوحات المائية التى رسمها

كانديسكى هى أوائل العلامات التى أرهصت بظهور الفن الحديث أم لا ٠ ولكن المؤكد هو أن اختفاء الشيء وانسحاب العالم الطبيعى من التصوير لم يكونا نتيجة مفاجئة ٠ ولاحظ أندريه مالرو أن المغامرة الحديثة قد بدأت فعلا حين قام مانيه (١٨٣٢ ــ ١٨٨٣) بتصوير نفسه أكثر مما قام بتصوير كليمنصوه فى اللوحة المشهورة التى أعدها له ٠

ولا يجب أن تخدعنا مظاهر الاهتمام الشديد بالتفصيلات المرئية فى لوحات التأثريين أو بعبـــارة أخرى لا يجب أن تصرفنا عنـــاية التأثريين بالدقائق الجزئية فى الحقيقة الخارجية والتقاطهم للانعكاسات الضوئية عن الموقف الذى استحدثوه ٠ ذلك أنه اذا كانت المرأة العـــارية لاتزال تحتل اهتمام رينوار فقد بدأت الحقول تبدو عنده كانفجارات لونية ٠ ولعل الأمر أكثر وضوحا عند التكعيبيين ٠ فهؤلاء لم يقوموا بتحليل الشيء المرئى بقدر ما خرج هذا الشيء المرئى على أيديهم وكأنما سحقته تجارب بيكاسو وبراك وجرى ٠ وبمجرد تحويلهم العالم الخارجى الى قطعة متجانسة لم تعد بينهم وبين الفن البالغ اقصى آماد عدم التشخيص الا خطوة قصيرة ٠ وهكذا استسلم الفن للنقاء المطلق أى صار مجرد تعبير بسيط عن قوانينه٠

ونحمل مذاهب أصحاب التجريد من أمثال كاندينسكى وموندريان دلالة كبيرة على مدى الاتجاه الغالب على روح العصر ٠ فالملامح المتالية التى تبرزها الفلسفة الظاهرية المعاصرة ــ هكذا يقول مانجيه ــ هى نفسها التى شكلت ملامح الأعمال الفنية فى الفن المعاصر ٠ وأولوية العقل والتعارض القوى بين الفن وبين الطبيعة وسوء الظن حيال الحقيقة الواقعة ٠٠٠ كل ذلك قد أدى لدى فلسفة الظاهريات ولدى الفن المعاصر الى تأييد العودة الى الأشياء ذاتها ٠

فليس غريبا اذن أن تكون ملامح العصر قد أدت الى اسقاط التشخيص والشيئية من الفن الحـديث وهى بصدد الحرص الشـديد على التمسـك بالأشياء ذاتها ٠ ولذلك لا ينبغى أن تخدعنا ملامح التعارض المظهرية فى الفن الحديث عن التحولات الظاهرية الكبرة التى تجرى فى قلبه وتجول فى عروقه ٠

الفن ظاهرى فى صميمه :

والمسألة هنا ليست مجرد دعوى ولكنهـــا حقيقة ٠ فالفن ليس فى جوهره تقليدا مخلصا أو محاكاة أمينة للمظاهر ٠ ولكنه رغم ذلك ليس

معارضة لهـذه المظاهر أو انكارا لها • ورفض المحســـوس بالنسبة الى المصور هو بكل وضوح رفض لصناعة التصوير ذاتها • وعندما حاول أحد الطليعيين في التصـــوير التجريدى وهو ماليفتش الروسى أن يرسم مربعا أبيض على خلفية بيضاء بلغ بلاشك أقصى حدود الفن • ولكن لايسرب على تعريف الخلق الفنى بأنه انتصار على المظاهر وجوب تجاوز عالم الادراك ذاته والتعالى عليه •

فالمصور لا يتخلى عن هذا العالم ولا يغادره ولكنه يقوم بترجمته الى لغته التى تخالف لغة الموسيقار ولغـــة الأديب • وتبقى اللوحة رغم ذلك ابداعا وخلقا • وقد قام فان جوخ بزيارة الريف سنة ١٨٨٨ بمنطقة أرل• وصور فيما صور لوحته المشهورة عن عباد الشمس • ولا يمكن أن نقول ان عباد الشمس الذى رسمه فى لوحته كان موجودا بحال من الأحوال قبل انشغال فان جوخ به ودراسته له • ليست زهور عباد الشمس التى أبدعها فان جوخ سوى زهوره هو نفسه • ولم يكن لهذه الزهور وجود قبل أن يصورها فى لوحته • ويعنى ذلك أن كل لغة هى فى الأصل فداء لعالمنا •

وعلينا أن نتنبه لما تشيعه أخطاء اللغة بين المشتغلين بالفن من عدم تفاهم • اذ لا يؤدى استخدام الكلمات بأحد المعانى أو بآخر الا الى ربكة أصحاب هذه المهنة واختلاف محترفيها وهواتهـــا حول أصولها • وعندما يقول ماتيس مثلا انه يركز دلالة الجسد بتحويله الى خطوط أساسية ••• أو عندما يقول موندريان فى مرحلته الأولى انه يجرد هيكل الشجرة لابد أن نحتاط أمام هذه التعبيرات • فما يتبقى على اللوحة بعد تحقيق الصورة ليس نتيجة تصفية وانما هو طريقة من طرق اعطاء معنى للأشياء •

وليس العمل الفنى مشهدا جميلا وانما شهادة بحقيقة هذا العمل على نحو معين • والموضوع المعروض فى اللوحة (١) • وليست الخبازات التى رسمها رفائيل رموزا مقنعة لأم المسيح • اذ أن الصورة هنا وليدة الشكل الصورى •

وتتكوم المعرفة فى العادة على صورة مجموعة من العبارات والصيغ • وهذا من شأنه أن يفرض علينا اللغة فرضا فى كل المجالات • بل ان اللغة هى التى تحدد مجموعة الأفكار والمفهومات الأساسية فى كل عصر • وهكذا

---

(١) قارن هذا بما يقوله هوسرل فى موضوع الشىء ومعناه ص ٤٦ من الجزء الثانى من كتابه عن الأبحاث المنطقية Logische Untersuchungen وكذلك أنظر كتابنا عن الأسس المعنوية للأدب (دار المعرفة) فى فصل الأصول النظرية للمعنى ص ١٧٧ •

وجب التفانى فى سبيل سيادة التعبير الصحيح لأنه يؤدى الى سيادة الفكرة الصحيحة ·

فمن الجائز مثلا أن يكون تصوير العاريات فى الفن ملتحما بالاحساس العميق بالجنس فى كافة العصور · ولكنه يصدر رغم ذلك كله عن دوافع أخرى خاصة غير الاحساس العميق بالجنس · واذا لم نكتف بأن نجعل تصرفات الناس ظواهر جانبية ملازمة للدافع الجنسى كالظل أمكننا أن نكتشف فى العمل الفنى تعبيرا عن سلوك انســـانى هام ودلالات وظيفية خاصة · ويتم اكتشاف ذلك عن طريق المحتوى الخارجى المتفرع للموضوع وعن طريق المحتوى الرمزى(١) ·

وقد أشار اتينجهاوس فى كتابه عن الفن العربى الصادر سنة ١٩٦٢ أن الفريسكات المكتشفة فى قصير عمره بالأردن تثبت نوعية المثل الأعلى النسائى الاسلامى فى القرن الثامن الهجرى · اذ أن جمال المرأة يقتضى أن تكون المرأة ثقيلة نئومة وأن تنهض بصعوبة وأن يختلج تنفسها لأقل مجهود · ويجب أن تكون مليئة مســـتديرة ذات أرداف ضـــخمة تعوق حركتها · ولا يرجع ذلك المفهوم الجمالى للمرأة فى عصور الاسلام الى معنى جنسى بقدر ما يرجع الى مفهوم بورجوازى ·

هذا اذا لم نفحص فى دقة معنى اعتبار الفنون ذاتها لغة من اللغات· أو على حد تعبير ألان : اذا كان الفن تعبيرا مباشرا عن العقيدة فهو أيضا أول لغة من لغات البشر ··· بل انه اللغة التى تتميز بالايحاء وبالقوة أكثر من أى لغة مجردة وليس من المستغرب فى عصرنا هذا أن نقارب بين اللغة وبين الفن بوصفهما وسيلتى اتصال وترابط فقد كان هيجل نفسه يدرس لغة هندسة المعمار ضمن فصول كتابه عن فلسفة الجمال كما أعلن كروتشه أيضا ذوبان اللغوى والجمالى بعضهما فى الآخر ·

والحق يقال ان كلمة اللغة صارت تحل اليوم فى أساليب النقاد محل ما كنا نسميه من قبل باسم الحياة · فيقال عن القطعة الموسيقية أو عن اللوحة الفنية انها مليئة بالتعابير أو انها تؤدى شتى الدلالات أو انها تمثل حوارا عنيفا · وهذا فى الواقع أقرب الى طبيعة الالحاح الذهنى المتمثل فى اتجاهات الفكر المعاصر · ولا يعدو اعتبار الفن وسيلة تعبير أو اتصال أن يكون شيئا آخر سوى مجاراة الوضع القائم بالفعل فى فلسفة هذا العصر من حيث تركيزها لمعظم اهتمامها حول موضوعات اللغة · فاللغة هى الواقعة

(١) عبد الفتاح الديدى : الخيال الحركى فى الأدب النقدى ـ التحليل الحاسى والحسى الأدبى ص ٤٢ (دار المعرفه) ··

الأولية التى تؤدى أبسط ألوان التداخل الذاتى بين الأفراد المجتمعين أو أبسط صنوف الاتصال فى عملية تداخل الذوات ٠

والخطأ الذى وقع فيه النقاد حتى اليوم هو تخليهم عن المعانى التى تحملها صورة الشكل ذاته أو الشكل الصورى فى اللوحه ٠ اذ أن اعتبار الفن التجريدى فنا مجردا من الموضوع المعنوى لا يشير الا الى دلالتين : أولاهما أننا نسىء الى معنى التجريد وثانيهما أننا نعتقد فى ارتباط المعنى بما تقوم اللوحه بتصويره اى بما تمثله اللوحة ٠

فمن الناحية الاولى صارت التجريدية مجرد صورية فنية ذات أبعاد ضيقه محدودة ٠ اذ لا يعنى الاستغناء عن الموضوع أنه لم يعد ينبقى سوى الشكل الصورى فى اللوحـــة ٠ أعنى أننا باستغنائنا عن موضوع اللوحة لا نلقى عرض الحائط بمعنوية الخطوط والالوان والتكوينات وقد نشأ خطأ الفن الصورى القائم على الشكل وخطأ علوم الجمال الخاصة بالموضوع من ايجاد فواصل قوية داخل العمل الفنى ٠ يحدث الغلط فى كلا الاتجاهين من قسمة العمل الفنى فى ذاته ٠ والانشـــقاق فى اللوحة استبعاد لبعض عناصر التعبير فى اللوحة ٠ وقد يجـــوز استبعاد بعض أجزاء الجملة أو حذف بعض الكلمات فى لغة الكلام العادية ٠ أما فى العمل الفنى فالتعبير هو العمل بأكمله غير منقوص ٠ وبالتالى فأى الغاء لجزء من العمل الفنى الغاء للغة العمل الفنى بأكمله ٠

ومن العبث أن نعيد تأكيد أن العمل الفنى كل شامل ٠٠ ولاشك فى أنه لا يستحيل علينا اقتطاع جـانب من أى عمـل فنى وسـماع مجزوءة موسيقية أو مشاهدة ناحية معزولة من لوحة فنية ٠ ولكن ذلك لا يسمح اطلاقا باستكمال كل العناصر الأولية التى يتركب منها التكوين العام ٠ ويتكرر نفس الشىء لو حاولنا اقتطاع الشكل أو الموضـــوع من اللوحة ٠ لا نكاد نعزل الصورة عن المضمون أو الشكل عن المحتوى حتى يفقد العمل الفنى توازنه التعبيرى ٠ ولذلك يقول ميرلوبونتى : اننا على حق حين نلعن النزعة الصورية فى الفن التشكيلى ولكننا ننسى فى العادة أن خطأها لا ينشأ من تقدير الصورة أكثر مما يلزم وانما ينشأ من ضآلة تقديرها الى حد يسمح بعزلها عن المعنى ٠

ذلك أن فن التصوير الحقيقى ليس مجرد ترتيب أو تنسيق يحلو للعين أو يؤدى الى الادهاش عن طريق الخطوط والألوان ٠ ولا يستطيع أى فنان أن يقبل مثل هذه الصورية والسبب فى ذلك أن كل أسلوب عظيم فى الفن التشكيلى يحمل دلالة ٠ وأمكن التأثرية أن تدرك ذلك وان كانت قد أساءت التطبيق ٠ وبالتالى يمكننا أن نقـــول عن الصورية انها تحرم

العمل الفنى من معناه وعن التاثرية انها تبحث عن المعنى فيما وراء الموحيات الخاصة بالعمل الفنى ·

ومن الناحية الثانية : وقع الفن التشكيلى فى اشكالات صحمة سيجه تحديد المعنى بما يتمثل بالفعل داخل اللوحة · اذ أن هذا التحديد ليس صحيحا دائما أبدا وانما يحصل اتفاق بين المعنى وبين الموضوع المتمثل فى اللوحة أحيانا فقط · خذ مثلا لذلك ما يحدث من اعطاء الدلالة على العذاب بتصوير رجل مصلوب · وليس هذا الرجل المسيح نفسه بالضرورة · أو وضع الحمامة للتعبير عن السلام · أو تصوير امرأة فى وضع معين يحدد المعنى الموضوعى المقصود · وحـــين أراد فان جوخ أن يعطى معنى الوجه القلق لم يقم بتصوير وجه قلق وانما عبر عن ذلك ببعض الاعناب · وكذلك عبر الجريكو تعبيرات صوفية متعادلة فى لوحتيه عن مناظر توليدو وعن البعث · فالأشجار الرديئة يمكنها فى الفن أن تطرح ثمارا طيبة كما يقول المثل · وكل مايهمنا هنا أن نؤكده هو أنه بمجرد اكتمال الأسلوب يصبح دائما ذا دلالة ·

ويقع العبء بأكمله على أكتاف الظاهريات الجديدة من أجل تحديد المهايا المتغيرة التى تخص التجارب الجمالية المستقبلة · ولاشك فى أنه يحق للصورية أن تؤكد وجـــود المعنى الخاص بالعمل الفنى فى الصورة التشكلية للعمل · ويعنى وجود المعنى فى الصورة الشكلية أن المعنى يكون مع تلك الصورة الشكلية وحدة لا فكاك فيها مثل وحدة الروح والجسد أو مثل ما نطلق عليه عادة اسم الوحدة العضوية بين الفكر واللغة · وهـــذا معروف من أيام الرواقية حتى عصر الظاهريات الحالى ·

وينبغى أن نفهم نظرية فلسفة الظاهريات عن اللغة بكل دقائقها · فكلما أشار هيدجر أو ميرلو بونتى الى اللغة كانت اشارتهما تعيينا للملامح المثالية البدائية الأصيلة فى الفعل · وتتفرع من هذه الملامح كل التشبيهات والألفاظ المولدة التى تتكاثر على سبيل الحيطة · ولا شك فى أن الفنان ينتشى اذا سمع الفلاسفة يقولون عنه انه يتكلم بلغة مهايا الاشياء ولاشك فى أن الفنان يشعر بدوار الخمر فى رأسه اذا قال عنه أحد الفلاسفة انه الراعى الحقيقى لمسكن الوجود · ولكن لا شك أيضا فى أنه يبلغ أقصى ما يستطيع باسلوبه من أجل تحقيق المثل الأعلى التعبيرى لكل الأعمـــال الفنية · وبما أن المعنى لا يظهر الا بعد بناء الفهم الذى يستوعبه وبما أن العلاقة بين الرمز وبين الدلالة علاقة بالاتفاق كانت لغة الفن لغة اتحاد لا لغة اتصال أو لغة تعميد لا لغة نقل وترابط وهذا هو ما تحققه ظاهرية الفن باعتمادها على ماهوية التعبير الصورى وموضوعيتها الأدائية ·

الباب الثانى

فلسفات علمية

١ ـ الذات والعلم الحديث (حوار فى صورة خطاب)

نتساءل مقدما فى مطلع كلامنا عن هذا الواقع وعن تلك الحياة ٠٠ ما هى وما شأنها ؟ ولكننا نرتد دائما مدحورين فلا نلبث أن نشك فيما يحيط بنا وفيما نلمسه بالأيدى ونسمعه بالآذان ٠ فمن أين تأتى هذه النكسة فى الميول الانسانية البعيدة الغور ؟ الواقع أننا حتى بازاء الواقع نفسه فى مشكلة قد لا تطرأ على دماغ العالم ذاته تبعا لانهماكه المتواصل فيما هو بصدده من البحوث والدراسات ٠ أما نحن فأظننا من اليقظة ـ استغفر الله ـ بل من الغفلة بحيث تستهوينا كل اللوحات التى نمر بها فى الطريق ٠ شأننا فى هذا شأن الأطفال تماما قد تكون أسئلتهم من التفاهة بمكان ولكنها مع هذا مثيرة للألباب التى مرت بهذه الأشياء مئات مئات المرات دون أن تحاول البحث فى أمرها والنظر فى شئونها ٠

لنا الله اذا ولكن لا بد مع هذا كله من السؤال والتساؤل : ما هو هذا العالم الخارجى الذى أنظر اليه من داخل جسمى خلال ثقوب أو خروق يعلم الله مقدار صلاحيتها فى الاعلان ومقدار فلاحها فى النقل ومقدار ما تبذله فى عملية الوصل بين عالمى الخاص وذلك العالم الخارجى من جهد ونشاط ٠ فأنا ها هنا مثلا أتحدث خلال كلماتى الى جماعة من الناس ٠٠ ولو ارتددت الى نفسى قليلا كيما أتساءل من هم هؤلاء الذين يكونون هذه الجماعة لارتعت ٠٠ ذلك لأننى سأكون عرضة لأن يمتلىء ذهنى بصور وظلال قد لا أقوى على احتمالها عندما تنحدر الى ذهنى وحينما تتناثر فى رأسى دفعة واحدة ٠ هذا من جهتى أنا الخالصة أما من جهة من أسطر لهم هذا الكلام فسيقولون فى التو واللحظة : لا بأس من المتابعة مع الانشغال بشىء آخر حتى ينتهى هذا الكلام ٠

ولكننى أصارحكم أننى لا أعرف من أنتم وأن هذا العالم الذى تشاركوننى فيه أنتم دخلاء عليه ٠ والذى يطرأ على ذهنى الآن أنك لا تمثل شخصك هذا بالنسبة الى وانما تمثل الانسانية بجملتها فى هذه الصورة البسيطة بل أكثر من هذا انك تمثل هذا المجتمع الصاخب فى فؤادى فلا تخرج عن كونك عالما آخر بازاء عالمى ٠ وكان المفروض فى هذه الخروق التى رزقتها من حيث لا أعلم أن تدلنى على أشياء خرساء فى هذا الكون الضخم ولكنها ، وا أسفاه ، أوصلتنى من حيث شئت أو لم أشأ بمخلوقات لها حياة كتلك التى أحياها ولها خروق كتلك التى أنفذ من

خلالها الى العالم الصامت وتملك أشياء فى أدمغتها تسميها عقولا وتوجد فى صدورها كرات شاء لها القدر أن تتسمى بالقلوب ٠

وأنا أعلم أن هناك من يريدون أن يسألوننى الآن عن نفسى أنا وعن شخصى قبل أن أحاول النظر فيما هو فى الخارج ، وأن أنلهى بذاتى فأحاول أن أعرفها كما نصحنى الفلاسفة بذلك منذ أقدم العصور ٠ وأنا شخصيا كنت أود هذا من صميم قلبى فى أول الأمر ولكن حال دون ذلك حائل ٠ فاننى كلما حاولت أن أرتد الى نفسى باحثا فيها عن شىء لم أجد سوى صورة لشىء مصدره الخارج ولم أمسك الا بفكرة نقلتها عن شخص ما أو قرأتها فى كتاب بالذات ٠ أو هى وليدة أمشاج من هذا وذاك ٠ واذا ما حللت نفسى أو أوهمت نفسى بأننى أقوم بتحليل نفسى لم أكد أعثر على شىء اللهم الا هذه الهمسات الدفينة التى تنبئنى بأننى أسير لهذه الأشياء التى توصلنى بها الخروق وأننى صدى لها ٠ وهناك حائل آخر وهو أننى حين أخضعها للتحليل سوف أعالجها كما لو كنت أعالج موضوعا ٠ وحينئذ فقط أستشعر هويتى الذاتية التى أتميز بها بين بقية الكائنات والأشياء ٠ فأنا شىء لذاته على حد تعبير سارتر فى مقابل الأشياء فى ذاتها وهى الأشياء التى لا تنقسم ٠ ومن ثم تكون الحوائل قد ساعدتنى على اكتشاف معنى الذات ٠

الحق أنه من الصعب أن يؤمن الانسان بوجود شىء فى الخارج على الرغم من أنه هو نفسه انعكاس لهذا الخارج ٠ والحياة نفسها كأنما أحست بهذا الخطر الذى يهدد الانسان حينما يأخذ فى التفكير عن مصدر ذاته ومصدر ايمانه بالعالم فآثرت أن تثبت فى قلبه الرعب الكفيل بازعاجه وأن تزرع فى نفسه الرغائب والأهواء التى تدفع به الى الاتجاه الى الخارج دائما والغرق فى بحر الحاجات والحوائج والاشياء ٠ أخشى ما يخشاه المجتمع وأخوف ما تخافه الحياة هو هذا الوعى الانسانى الذى ينبه الى تلك العلاقة التى تربطه بالحياة والمجتمع ٠

والعلم كيما لا يتعثر كل هذا التعثر وكيما لا يقف تلك الوقفات الطوال يسارع فيبدع أولا أشياء من شأنها أن تستهوى الانسان فتقفز الى المراحل الختامية دون القعود عن هذه الخطوات البدائية فى المعرفة فى نظره على الأقل ٠ وثانيا تراه يحاول بأساليبه المعروفة أن يجعل من الذوات الانسانية موضوعات كما فعلنا نحن تماما حينما قررنا أن الذات الانسانية هى انعكاس للعالم الخارجى ٠ ولكنه لا يحتاط كما احتطنا نحن ولا يستوقف نفسه ٠ وبالتالى يفقدها كل ما تشعر به فى قرارة نفسها من ألوان القلق وصنوف الشك ٠ واذا كان ميرسون Meyerson قد زعم

أن العلم وجودى فاننا من هذه النقطة لا ندع مجالا لمثل هذا القول ونقطع دابر الشك حول جفاف العلم وانقطاعه عن الحياة · وبذلك نحكم على العلم بأنه ليس وجوديا على الاطلاق · فانه يعالج الذات الانسانية نفسها على أنها موضوع شأنها شأن علبة الدخائن وساعه اليد ، وبالتالى يفقد كل المعانى الوجودية بمعناها الصحيح · العلم بهذه الصورة لا وعى فيه ولا شعور يقربه وانما هو احصاء أو تسجيل بارد لأشياء صامتة خالية من الانتباه · واذا كان الأمر كذلك فيمكننى بذلك أن أعترف لكم بأن العلم هو مجموعة من الأوصاف الخاليـــة من أى حكم · ذلك لأن الحكم يقتضى الربط والتمييز والربط والتمييز هما من عمل الوعى والانتباه · والوعى والانتباه من أخص ما تمتاز به الذات الشاعرة المدركة · الحكم اذا ليس مجرد الانعكاس الحاصل فى النفس الانسانية وانما هو ـ الى جانب هذا ـ بذل من الذات الانسانية تحاول أن تؤكد عن طريقه وجودها الخاص وطابع ذاتيتها الأصيل ·

ولقد قلت أنا أيضا بأننى أخضع للخارج فى أكثر ما يشغل ذهنى من المسائل والخطرات وأنا أعود لأؤكد هذا القول ولكن على نحو آخر غير الذى يسير عليه العلم · فأنا حقا أعى فى نفسى وجود هذا الصدى أو هذه الانعكاسات للعالم الخارجى · ولكننى فى نفس الوقت أشعر بها وفى حالة شعورى بها أكون أنا سيد الموقف ما دمت أمتلكها · اننى أشكر للمجتمع فضله فى أن نقل الى مثل هذه الاشياء التى جعلتنى أدرك وجودى الذاتى ولكننى فى نفس الوقت أفطن الى أننى حر فى انتقاء ما أرضى عنه من هذه الأشياء التى ترد الى · وفى حالة ما تدخل فى كيانى أكون أنا صاحبها وأنا المتصرف فى شئونها والعامل على استغلالها على النحو الذى أشاؤه وأهواه ·

ان العالم الخارجى على هذا النحو يقدم الى امكانيات ومجالات كيما أبذل لها من عندى ومن طاقتى الخاصة ما يصرفها عن جمودها وما يحيلها الى وجود ناطق حى ·· قد تكون هـذه المجـــالات محـــدودة وقد تكون الامكانيات معينة ولكنها مع هذا تدع مجـــالا لاختيارى ، وكل وجودى ينحصر فى هذا الاختيار ·

نعود الى ما كنا نقرره بشأن العلم فى حد ذاته فنقول : انه قد حاول أن يشترك هو الآخر فى هذه المجموعة الطريفة التى تقدمها الحياة لأبنائها كيما تشغلهم عن أنفسهم وكيما تصرفهم عن القلق الذى تدخره نفوســهم لأوقات الفراغ · فتراه يخرج عليهم فى بعـــض الأيام بقنبلة فى حجم

البيضة ومع هذا لا نكاد تلفى بها. حتى ننفرش فى مساحة واسعة من الأرض فتمحوما عليها محوا وتبيد من فوقها ابادة تامة ٠ وكانت الفازورة القديمة تحاول أن تستهويك بغرابتها حين نقول : « قد الكف وتقتل مايه وألف » ولكن أية غرابة هى تلك الى جانب غرابة هذه البيضة الحديثة ٠

والواقع أن الحقيقة العلمية لمثل هذه المسائل قد لا تفاجىء الانسان وقد لا تستدعى منه التعجب والاستعاذة بقدر ما تفاجئه الغرابة الوضعية أو الحية ٠ مثلها بالضبط فى هذا مثل صورة لفنان كبيكاسو من أصحاب المذهب التأثرى فى الرسم الحديث ٠ ومثلها أيضا كمثل ألحان سيدنى بيشيت على الكلارينيت أو كمثل تلك الصرخات الموسيقية التى تخرج من الأوتار أو التى تصدر عن الطبول محدثة فى نفس الانسان دويا كافيا لأن يجعله يرتد الى غرائزه من جهة فيشغل بما يجد فى ارضائها من لذة ومن جهة أخرى هى تملأ احساسه وتغذى انتباهه أمدا طويلا الى أن تأتى مفاجأة أخرى ٠

الانسان بكل صراحة مريض واذا كان طبيعيا فبالنسبة لهذه المرحلة الخطرة التى يمر بها ٠ والعلم فى بدعه ليس أقل تطرفا من الموسيقى والتصوير والآداب ٠ كل ما يحاول اللاشعور البشرى اظهاره فى الميادين الفنية التى تصطبغ بالذات وتتأثر بالمزاج الفردى يطفح على العلم ويطفو من فوق سطح التفسيرات الوضعية المختلفة تبعا لأنها هى الأخرى وليدة الحس ٠ ان مرض الانسان اليوم هو الارتكان الى هذه الأدوات السطحية وحدها دن أن يرجع الى ذاته ليستأنس برأيها فى المشكلات التى تعرض عليه ٠ والمدنية الحدثة تحاول أن تخفى عنا حقيقتنا الانسانية بهذه الأساليب المفتعلة وبهذه الوسائل المصطنعة من أجل نفى ذواتنا والانشغال بالمستصغرات التى تقدمها الينا الخروق ٠ أنا لا أذهب مذهب التقليديين فى العلم ممن يقولون بأن الحواس زائفة بل أومن بأنها حقيقة و (موصل جيد) على حد تعبير علماء الكهرباء ٠ بل اعترف بأنها المملكة الانسانية الوحيدة التى ينبغى لنا دائما أن نتتبع اسقاطاتها ٠

وأنا لا أعتقد فى أن الانسان فى مثل هذه الظروف لا بد من أن يخرج عن هذا النطاق كيما يؤلف ان كان كاتبا أو يصور ان كان فنانا أو يغنى ان كان ملحنا وانما من الضرورى جدا بالنسبة اليه أن يتعمق هذه الأحاسيس بأجمعها فيحاول أن يعبر عنها التعبير اللازم بالنسبة للوضع الحضارى ٠ نحن أبناء هذا اليوم بكامل صفاته الزمنية وبكامل كيفياته الحضارية ولا بد من أن نوفيه حظه من التشبع بمادته التى يقدمها لنا ٠ مكتوب علينا أن نواجه وضعا لم يواجهه جيل من أبناء الاجيال السابقة ٠

ولعلنا استطعنا فى العصر الحاضر وحده أن ندرك حقيقة الدور الذى تلعبه أعماق الحس تحت تأثير المؤثرات المتوالية ·

يقول موترام Mottram (١) أن مصيبة المنهج التجريبى تأتى من اعتماده البالغ على الحواس التى هى دائما موضع نقد وتفنيد والتى تتعرض شهادتها دائما للهزء والتحدى · ولكن الواقع أن هذه هى أرفع مميزاته فكما يقول جيمس جينز (٢) « بهذه الأساليب نرى أنه يمكن أن يكون منبع واحد ممكن للمعرفة فيما يتعلق بالخصائص الخاصة بعالمنا وأعنى به التجربة والمشاهدة ، وأن هناك منهجا واحدا فقط لتحصيل مثل تلك المعرفة وأعنى به المنهج العلمى · وهذا صحيح ولكن بقى أن يعمل العلم حسابا لتأثير المتواليات المرئية على الحواس وقدرة الفكر حينذاك على اكتشاف المعنويات فى خضم المشاهدات الكثيفة » ·

فالواقع أن ظل الذاتية يسقط على التجارب الحسية التى يقوم بها الانسان · والتجربة هى عبارة عن الاحساس بشىء مضافا اليه الحكم · فالحكم أساس بالنسبة الى التجارب التى تقوم بها وعن طريقه تنفذ الذاتية الى باطن العلم والى أصل كل معرفة مهما كانت صلتها بالحواس · ومن ذلك الموقف أو قل على هذه الوتيرة أعلن بوتى Bouty فى كتابه عن الحقيقة العلمية (ص٧) « ان العلم وليد الروح الانسانية ·· وليد ملائم لقوانين فكرنا ومكيف مع العالم الخارجى · وهو يقدم لنا واجهتين: أولاهما ذاتية والثانية موضوعية وكلاهما فى لزومه متساو مع الآخر تبعا لأنه من المستحيل بالنسبة الينا كذلك مهما يكن الأمر أن نغير قوانين روحنا عن تلك التى ترتبط بالعالم » · وهذا الموقف أشار اليه بيزر Biser حين قال : أنه لا يمكن أولا أن يقال عن الحقائق العلمية أنها هى هى الحقائق العلمية · فالانتقال من هذا الميدان التطبيقى الصغير الى المجال العملى الكبير يحتاج الى نقلة فكرية أخرى · هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن الانسان فى جملة التجارب التى يقوم بها انما يبدأ دائما من وجهة نظر مختارة مهما كانت درجة الموضوعية فى المادة المدروسة · ومن هنا ذهب دوهم Duhem فى كتابه عن الحقيقة الفزيائية الى أن ظل الذاتية يسقط على ملاحظتنا للظاهرات ولا يمكن أن ننظر اليها كمعطيات باقية فى ذاتها أو مجرد احساسات خالصة (٣) ·

---

(١) موترام . الأساس الفزيائى للشخصية ص ١٠٣ ·

(٢) جمس جينز : الفزياء والفلسفة ص ٤٩ ·

(٣) مجلة الفلسفة والعلم ، عدد ابريل سنة ١٩٤٧ ·

وهذه الذاتية التى نتحدث عنها هى نفسها التى جعلت العلم يظهر فى العصر الحاضر بهذه الالاعيب التى هى أشبه بالاعيب الفنون والآداب سواء بسواء . وليس غريبا أن يكون العلم كذلك .. ومن الملاحظ أنه من ضمن الانقلابات التى حدثت فى تاريخ الفكر البشرى ان صار التجاوب بين الافكار الفلسفية والافكار الفزيائية مباشرا وسريعا . فالفلسفة والعلم الطبيعى كانا فى العصور القديمة مرتبطين ارتباطا وثيقا ومع هذا فانهما لم يكونا متجاوبين على النحو الذى نجده فى العصر الحديث . أما اليوم فلا تكاد تظهر فكرة فى الفلسفة حتى تجد من يشايعونها فى ميدان العلم الخالص ومن يحاولون اثباتها بالتجريب المنهجى . مثال ذلك تلك التجارب العلمية التى يحاول العلماء الروس عن طريقها اثبات فكرة الديالكتيك وأنها داخلة فى التكوين الأساسى بالنسبة للمخلوقات والكائنات وعناصر الحياة(١) . ولا تكاد الفزياء المعاصرة تنطق بفكرة فى الطبيعة عن المادة أو الأثير أو الكوانتا (الوحدات الكمية) حتى تظهر لهـــا مقابلات فى عالم التفكير الخالص . ولنضرب لهذا مثلا يتصل بفكرة الجبرية : فانه اذا كانت الجسيمات أو الكهارب تسير بغير ضابط مضمون بالنسبة لمستقبلها فكيف يمكن أن نقول بحتمية قاطعة أو بأوتومانيكية رتيبة . وقد يكون لنا الحق مثــلا فى الظاهرات العامة التى تجرى على مساحات شاسعة أن نتحدث عن حركية رتيبـــة cinématique فى الظاهرات الخاصة بالمقاييس الذرية حيث تلعب الوحدات الكمية quanta دورا أســـاسيا فانه من العسير أن نتحدث عن رتابة أى عن حركة خالية من الحيوية الديناميكية .

وفى هذه الناحية يظهر لنا فرق أساسى بين الفزياء القديمة والفزياء المعاصرة من ناحيتين أولا من ناحية أن الترابط بين الأفكار الفلســـفية والأفكار الفزيائية وثيق اليوم أكثر مما كان فى أى يوم فات . وثانيا من ناحية أن الفزياء القديمة كانت تأخذ بفكرة الحتمية فى الظاهـــرات بخلاف الفزياء الحديثة . والواقع أن هذه الفكرة الحديثة فى الفزياء انما هى صدى لفكرة الحرية التى شـــاعت على لســـان هيوم وكانط ومن جاء بعدهما خاصة من الفلاسفة الوجوديين خصوصا فى المدارس المعاصرة . والاحتمال هو الأنشودة الالهية لدى العلماء اليوم والترجيح ـ مجرد الترجيح ـ هو الاسلوب الذى لا يفتأ يقول به كل من يشتغل بالمسائل المنهجية فى الفزياء على الخصوص .

وأنا لا أريد أن أقطع على العلماء أحلامهم ولكننى مع هذا أتقدم اليهم

---

(١) كتاب . ملخص وجيز للمادية الجدلية ص ٧٧ من تأليف بودوستنك وياخوت .

بسؤال بسيط فى هذا المعنى : هل يمكن أن نسلم بالاحتمالية فى المعمل ذاته ؟ الواقع أن الفزياء القديمة كانت أكثر دقة فى هذه الناحيــة لأنها حين استمسكت بالجبرية كانت تؤيدها معمليا وفكريا ٠٠ أما اليوم فمن الصعب أن يجمع العالم بين الاثنتين معا : انه يؤمن بالاحتمال من الناحية الفكرية الخالصة ٠ أما فى المعمل : فان أ اذا أنتجت ب كلما أضيف اليها ج من العناصر فانها دائما فى الحساب المعملى تكون كذلك ولا مسوغ للاحتمال ها هنا (١) ٠ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه يوجد هنا ضرب من التعميم الذى قد لا يجدى اذا نظرنا الى الأمر من وجهــة نظر لا تسلم الا بالقرائن والأدلة الجزئية ٠ ومن المستحيل أن نقطع بأن هذه الجزئيات الصغيرة فى حركتها تعطينا دلالة وتفسيرا لنفس ما يحدث فى المجالات الواسعة النطاق ٠ من العبث أن تحاول تطبيق ما يجرى على مجموعة من الجزئيات أو الذرات بالذات على مجموعة من الجزئيــات والذرات الأخرى : هنا مجازفة فى القفز الى الحكم واستخلاص العبرة ؛ ولكنهــا على كل حال وسيلة الاحتمــال الى عمل اســتقراءات ناقصــة فى العلم المعاصر ٠

والأزمة التى يعانيها العلم المعاصر بفكرة الاحتمال التى سادته هى قرين فكرة احتمالية السلوك الفردى فى المجتمع ٠ ليس هناك شىء ثابت بالنسبة الى السلوك الخاص بالفرد أو بالجماعة ٠ والحتمية أو الجزمية لم تعد قادرة على النفاذ الى جوهر الانسان أثناء ابتكار التصرف أو السلوك ٠

ان الأرض من تحت أرجلنا لا تعرف الثبات والفزياء الكوانتية تنظر الى الحاضر بوصفه مستحيلا والقوانين التى تواضعت عليهــا الميكانيكا القديمة لم يعد لها وجود ولم نبد اعترافا بها فى الوقت الحاضر ٠ وكذلك علوم الأخلاق والاجتماع فقدت جزميتها وصارت تسعى لمجرد أحــكام التوقع ٠

وقد يعيب الكثيرون على الفنون أنها انحدرت حينما أرادت أن تصور أشياء شاذة غريبة وأن يعبروا عن المعانى فى صورة معكوسة أو مقلوبة ولكن فليتريثوا ولينصــتوا لنفس هذه الروح متجلية فى أبواب الاحتمالية ٠ انها فى غرابتها لا تقل عن غرابة التصــاوير والرســوم الفوق واقعة والوحشية ولا تصغر نأمة عن رقصات السمبا والبوجى أوجى ، ولا تنزل درجة بالنسبة الى القصص التى كتبها جان كوكتو وســارتر وسيمون دى بوفوار كالأيادى القذرة والذباب والطاعون ٠ ولا نستطيع أن نعزل علوم الطبيعة عن هذا الحكم الشامل (٢) ٠

---

(١) جاستون باشلار : الروح العلمية الجديدة ص ١٠٨ ٠

(٢) فرنر هايزنبرج : الطبيعة فى الفزياء المعاصرة ص ٩ ٠

بهذا أستطيع أن أحكم على العلم بأنه يخضع لمقاييس ذاتية من الطراز الأول وأنه يعبر عن معـاناة الانسـان أجلى تعبير ، فى الأفكار المعاصرة التى يتعصب لها • واذا كانت فكرة الحتمية فى العصور القديمة أو الى زمن قريب قد وجدت تأييدا لها من جانب العقلانية التى سـادت فى ذلك الحين فان فكرة الاحتمال على العكس من هذا انما نجد تأييدها وحمايتها اليوم من المنبع الوجدانى والناحية العاطفية فى الانسـان • أو بعبارة أخرى أكثر ايجازا انه حينما ضاع المنطق الأرسـطى وذهبت عقلانيته التى كان يرددها أمكن أن يحصل هذا الانقلاب فى تاريخ العلم وفى تاريخ الفزياء على الخصوص •

وقد يظن البعض منكم أن تدخل الرياضة فى حياتنا وأسـاليب تفكيرنا من شأنها أن تتعارض مع ما كنا قد قلناه بشأن سيادة الناحية العاطفية أو الجانب الوجدانى فى الانسان • ولكن مهلا فسوف نرى بعـد عملية تحليل صغيرة أن الجانب الرياضى فى الاستدلال شديد الارتباط بالناحية الوجدانية حتى ليمكن القول مقدما بأن كل عملية استدلالية لابد لها من بطانة وجدانية • مجرد اثبات أن أ هى ب لا يتم الا بالتعاون مع الأسس الوجدانية فى نفس الانسـان • والواقع أننـا اذا اعتمدنا على الاستدلالات المنطقية والأدلة العقلية وحدها لن نصل الى حقيقة واحدة وسنظل فى دائرة مشاعرنا الخاصة مقفلا علينا دون أن نربط بين ما ندركه وبين ما يدركه الآخرون • ولا بد ها هنا من هذه البطانة الوجدانية كيما نخرج من العزلة الشعورية • لا بد من عوامل أخرى من أجل خروج الذات عن عزلتها وهذه العوامل هى :

أولا : توفر عملية تسليم نفسى أو « اتكالية » لها كل الصـفات الوجدانية اللازمة لأية عاطفة كيما تكون لها هذه الصفة •

ثانيا : النقطة الأولى انما وجدت نتيجة لهذا العامل الثانى وهو اننى أريد ان أعيش وان هـذه الرغبة قد تغلب على كل رغبة أخرى • ولذلك أتعامى فى سبيلها عن أشياء كثيرة تهدد حياتى فى كل لحظة وتهدد الثبات الذى يجب أن تتسم به معارفى الخاصة • وهـذه هى التى سميناهـا بعملية الاتكال وهى عملية وجدانية خالصة تعينك على تفويت الفرص أمام التـأثيرات المنطقية والوقوع تحت الأحمـال الثقيلة التى تكومهـا الأحكام والتقديرات العقلية •

ثالثا : هناك عامل ثالث اندفع اليه بطبيعتى التى تنزع الى الكسل وتميل الى تعويض الجهد • فأنا لو حاولت التفكير فى كل خطوة وفى كل موقف لصـعب على القيـام بأعمـال تلزمنى الحيـاة بأن أقوم

بهـــا ٠ لذلك أســتند تلقائيــا الى جملة من العادات التى تريحنى من استمرار بذل الجهد الواعى المدقق ٠ (١) فاننى لا أستقرىء بنفسى كل جزئية جزئيــة مما يدور حــولى وحسبى ان أعلم عن هذا انه كذا وعن ذاك أنه كذا ثم أجمع ذلك كله فى قضية كلية ٠ وحاجتى ماسة الى أن أستعين بغيرى فى وضع هذه القضية الكلية ٠ ولذلك يلزمنى قبل الايمان بقضية كليــة أن أومن بوجود أفراد أو عقول أخرى تدرك كمــا أدرك أنا تماما ٠ وهذا العمل نفسه يحتاج الى وضع قضية كلية اخرى ولكن من معينى عليها ؟ لا شىء غير نفسى ٠ اننى أريد أن أمضى فى حياتى وأريد أن أستفيد من هذا العالم الذى أعيش فيه وأريد أن أصل الى معرفة مشتركة تكون أساس التعامل فى الحياة ٠ هذا فضلا عن أننى أشعر بعجز فى فرديتى عن الايمان العلمى بكل جزئية جزئية وفضــلا عن أننى أميل بفطرتى الى نوع من الكسل ٠ ومن هنا تحاول النفس أن تعوض كل هذا النقص بنوع من الافرازات العاطفية التى تبعد الانسان عن التفكير المنطقى المفصل ٠

لهذا قلنا عن الرياضة انها تعتمد اعتمادا أساسيا على بطانة وجدانية وليس هذا هو السبب الوحيد فان الرياضيات بطبيعتها فى حد ذاتها تقوم على نوع من الاتكال الذى سبقت الاشارة اليه ٠ ولن تخدعنا هــذه الاستدلالات القياسية التى نقوم بها أو هذه العمليات العقلية الجافة التى نراها فى كتب الرياضيات عن حقيقة الفعل الانســانى الممسك بأطرافها وعلى هذا الاساس قامت النزعة النفسانية فى الرياضيات وفى المنطق على السواء ٠ ولنعد الى أصول الرياضة فى مبدأ قيامها ٠ سنرى فى التو أنها تقوم على بديهيات أو مسلمات ٠ والرياضة كيما تتقدم تستلزم وجود هذه البديهيات بغير مناقشة ولا بحث ولا دليل عليها سوى ما تمتاز به من البساطة وما تحمل فى نفسها من معقولية ٠ وذلك لأن البديهية لا يمكن أن تخضع للقياس المنطقى أو الحساب العقلى الدقيق ٠ وما دمت تقتنع بصدق البديهية التى تبنى عليها كل العمليات الاستدلالية فلا بد من الثقة فى كل ما يترتب أو كل ما ينبنى على تلك المقدمة ٠ كذلك من ناحية ثانية يمكن أن نلاحظ بوضــوح كيف أن فكرة اللامتناهى تلعب دورا رئيسيا فى الرياضيات وفى الحساب والمذهب العقلانى لا يمكن أن يرضى عن مثل هذا الوضع لأن اللا متناهى خارج عن نطاق العقل ولا يمكن أن نضعه فى حدود معقولة ٠ أو على حد التعبير الحديث فى كلام أصحاب المذاهب الوضعية لا يمكن أن يقال « ها هو ذا » أما الرياضــيات فشرط لازم

---

(١) هنرى بوانكاريه : العلم والفرض ص ٢١ ٠

بالنسبة اليها أن تضع اللامتناهى فى تقديرها تبعا لأنها تشتغل بالأعداد والمساحات والسطوح وكلها عسير الضبط والحصر القاطعين ٠

ننظر مقدما فى الحتمية فنجد أنها كما يقول جيمس جينز نفسه قد نشأت عن شعور حيوانى فى الانسان ٠ انك بالفطرة كلما وجدت راحة فى مكان أنست اليه واعتدت التردد عليه وهذا على اعتبار أنه لا يمكن أن يحصل على غير ظنك حاصل ما ٠ انك تشعر دائما انه كلما توفرت شروط طبيعية معينة تحقق الناتج الذى تأمل فيه ٠ والكلب من هذه الناحية تراه يأنس دائما الى المكان الذى يعتاد المرور عليه كل يوم ويجد فيه مجموعة وفيرة من العظام سواء عرضا أو بتدبير واحد من الناس ٠ ولذلك هناك شعور كامل بالحتمية لدى الحيوان ولعلنا نحس جميعا بشعور الاستغراب أو الدهشة لدى الحيوان حينما يفتقد شيئا كان يتوفر وجوده كلما أحس بدنو صاحبه منه ساعة الظهيرة ٠ ولكن ووا أسفاه لا يستطيع الحيوان ان يفسر توفر شىء فى كل يوم وعدم توفره يوما ما من الأيام ٠ ثانيا تراه شاعرا تماما بملاحظة الشروط الطبيعية فى البيئة التى يتوفر ساعتها الطعام حتى ليكاد يكون آليا فى تتبع الاوضاع من حوله ٠ وهاتان الميزتان ليستا متوفرتين لدى الانسان فالترابط بينه وبين الظاهرات المحيطة به ليس كاملا بل يكتفى بجزئيات يشتم منها دلالة الحصول لما يتوقعه ٠ كذلك من ناحية أخرى هو يحاول تفسير غياب شىء توقع حصوله فى وقت كان ينبغى أن يحصل فيه ٠

ومن هنا استطاع أن يقرن فى دماغه بين الظاهرات المحيطة والدلالات المصاحبة وبين قوى غامضة خارجية لا يعلم معناها ولكنه يشاهد تأثيرها فى رزقه وفى الحالات التى يرتجى وقوعها ٠ ولولا هذا الاسقاط الوجدانى على الأشياء لما أمكن الخروج من دائرة الفكرة التى تقول بالحتمية ٠ ذلك لأن الحتمية وليدة المنطق العقلى الخالص الذى يبتدعه الانسان بدون تدخل من الجوانب أو الملكات الأخرى (١) ٠ ذلك أنه أدخل ارادته فيما حوله ولكنه كان متواضعا مع هذا لأنه لم يكن يحقق رغباته بنفسه وانما عن طريق الارواح التى آمن بوجودها والآلهة التى اعتقد فيها ٠ وعن طريق هؤلاء جميعا كان يحاول تحقيق ما يصبو اليه بواسطة هدايا يتقرب بها وذبائح يفتديها عند الابواب فى المعابد وسط السوق أيام الاحتفال بالعيد ٠

---

(١) باشلار ٠ الروح العلمية الحديثة ص ١٥٢ ٠ وراجع أيضا كتاب فون هايك عن الثورة المضادة فى العلم ص ٢٦ ٠

وفى هذه اللحظه التى أدخل فى فكره أن الحتمية انما هى وليدة التصرف الالهى وأن الله قادر على أن يحل بنظـــام الكون حسب اعمـــال الانسان الخيرة أو الشريرة بدأت عروض الحتمية تهوى ، وبدأ شـــعور بالاحتمال فى مظاهر الكون يتجدد لدى الانسان • ذلك الاحتمال ودفع الانسان فى التاريخ القديم على الهدايا والمناسك التى يتقرب بها الى الله • أما بعد هذا فقد أوقف هذا على ارادة الله عن النفس ولتعليق أفعاله على الطمع الانسانى أو الرغبة الكامنة فى قلوب الناس •

ولهذا نحن لانعجب حينما نجد رجلا كالغزالى يكون أول فيلسوف فى العالم يعلن على الناس هذه الفكرة : فكرة الاحتمال • فانه تبعا لايمانه بالله وبأنه متصرف فى شئون الكون وأن هذه الظاهرات فى الكون تتعلق بارادته الخالصة استطاع أن ينتزع من نفسه الايمان برتابة هذا الكون وبتعليق الجزئيات فيه بعضها على بعض وأن يصرح بالاحتمالية لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى • ونحن نقول لأول مرة ونحن واثقون لأن هيوم الذى جاء بعد ذلك فيلسوف مادى أولا وقبل كل شيء وهذه الفكرة ليس من السهل أن تنتزع من تلقاء نفسها فى عقل انســـان مؤمن بالعالم المحسوس فقط ويؤمن بالنظرة العلمية الطبيعية فى تكرار الوقائع • (١)

ولسنا هنا بصدد اثبات هذه الناحية ــ ناحية تأثر هيوم بالغزالى ــ وانما نحن بصدد النظر فى الأصل الذى نشأت عنه الاحتمالية فى الفكر الانسانى • ومن ذلك رأينا كيف أنها خرجت من عقل الانسان حينما نظر الى الظاهرات من حوله لا على أنها تخبط خبط عشواء ولا على أنها يترتب أجزاؤها بعضها على بعض وانما باعتبارها واقعة تحت تأثير الأرواح التى قال عنها طاليس أبو الفلاسفة أنها تملأ الجو • ذلك هو الاصل فى فكرة الاحتمال وهو أصل لا يشرف بحال من الأحوال • ويمكن أن نعرف منه تماما أنها فكرة توقفت على ايمان الانسان بارادته وهو يهدى الى الآلهـــة الضحايا من الذبائح • ولكن الانسان فى ذلك العهد لم يكن من القـــوة بحيث يحافظ على هذه المكانة الغالية لارادته ولشخصيته فأوضعها يد الآلهة •

ومن هذا كله نرى كيف تفعل الذات الانسانية بالعلم وكيف تؤثر فيه • واحتمالية الظواهر الطبيعية تنشأ من عدم امكان افتراض الجزمية

---

(١) من الثابت تاريخيا اليوم أسبقية الغزالى على عدد من فلاسفة الغرب ومن الثابت أيضا أنه ترجم الى اللاتينية وقرأه ديكارت وهيوم وتأثرا به •

فى أى شىء وحرية الانسان تنشأ من عدم القدرة على تثبيت السلوك لدى الفرد أو لدى الجماعة .

ان الانسان هو وحده الذى يفتح لنفسه السبيل الى معرفة هــذا العالم والنظر فيما يحيط به . ولذلك فهو من هذه الناحية يوفر لعمله الصفة الايجابية . ولكن العالم ليس فيه أكثر مما فيه ولا ينقص شيئا . لا أعنى بذلك تلك النظرية الطبيعية القائلة بأن المادة لا تفنى وانما أعنى تلك النظرية البيولوجية التى تقول بأن الكائن الحى من علامات حياته النمو . فالعالم اذا يتصف بالثبات وسواء انتقل جزء منه الى مكان لم يكن فيه أو لم ينتقل فهو لا يعرف شيئا عن هذا . كذلك الأوضاع فوق وتحت ويمين وشمال لا صفة لها ولا معنى . فلما جاء الانسان ونظر الى العالم اكسبه الوجود بالمعنى الصحيح . ذلك أن الوجود هو التشىء والتشىء لا يأتى الا من الانسان أعنى الذات المدركة . ما معنى الحركة لو لم يكن الانسان ؟ ما معنى الارتفاع ان لم يكن الانسان ؟ . وبالتالى يمكن أن نقول : ما معنى مشاهدات الطبيعة اذا لم تصبغها الذات العارفة بكل شحناتها والتفاتاتها بل ما معنى التطور نفسه ما لم يوجد الانسان ؟

ولكن يوجد سؤال أقوى وأهم : هل يسرت الطبيعة وجود الانسان لكى يعقلها وهيأته ليراها ويتفكر فى أمورهـــا ؟ هل شــكلت الطبيعة الانسان على هذا النحو ليبذل اهتمامه بها شأن كل أم عطوف؟هل لا يعدو وجود الانسان أن يكون مظهرا لعقلانية الوجود فى ذاته ؟

٢ ـ المادية العقلانية ورومانتيكية العلم

ولد جاستون باشلار Gaston Bachelard صــاحب مــذهب المادية العقلانية فى بار سير أوب فى فرنسا سنة ١٨٨٤ . واستغل موظفا بمكتب البريد فى ريميرمون بعد انتهـائه من الثانوية العـامة . ثم قام بأداء الخدمة العسكرية وعاد بعد أدائها للعمل فى باريس . واستغل وقت فراغه للحصول على خمس شهادات فى العلوم . وأوشــك أن يصبح مهندس تلغرافات عندما استدعى للجيش مرة أخرى بعد قيــام الحرب العالمية الأولى . وظل بالجيش خمس سنوات كاملة ، . وبعد تسريحه من الجيش غير اتجاهه بالمرة واشتغل بتدريس الطبيعة والكيمياء فى مدرسة بار سير أوب الى الشرق قليلا من باريس . وهى مدينة على نهر الأوب أحد روافد السين .

وخلال فترة التدريس استعد للحصول على الليسانس فناله سنة

١٩٢٠ كما حصل بعد ذلك على الأجر جاسيون فى الفلسفة سنة ١٩٢٢ ٠ وبعد ذلك تقدم برسالتين الاولى عن المعرفه المتقاربة (١) والثانيه عن دراسة تطور احدى مشـكلات الفيزياء (الانتشار الحرارى فى الأجسـام الصلبة ٠) (٢) لنيل دكتوراه الدولة ٠ فحاز عليها سنة ١٩٢٧ وعين فى سنة ١٩٣٠ أستاذا بجامعة ديجون وظل بهـا حتى انتقل الى جامعـة السوربون فى سنة ١٩٤٠ ٠ وأصبح من سكان شقة متواضعه تطل على ميدان موبير باحدى عمارات الحى اللاتينى على بعد عشر دقائق من مبنى الجامعة ٠ وحين صرت من تلاميذه فى رسالتى عن منطق تفكير برادلى سنه ١٩٥٢ ترددت عليه مرات كثيرة فى شقته تلك ٠ وكان يعيش بهـا مع ابنته سوزان باشلار التى صارت بدورها أسـتاذة للفلسفة بالسـوربون ومؤلفة أهم الكتب عن فلسفة هو سرل ٠ وكانت زوجته قد توفيت فعاش حياة منفردة مع ابنته ٠ وكان يلقانى فى كل مرة فى ملابس العمل بالبيت وهى عبارة عن جاكتة ذات خروق فى أكمامها عند كوعه وبنطلون يمسكه بكرافتة قديمة محل حزام الوسط ٠

وكان قصيرا عريض المنكبين ذا شعر مسترسل ولحية طويلة مربعة وشارب كثيف ٠ وعند أعلى أنفه ندب رفيع يجاور عينه اليمنى ويتوسط جبهته المنبسطة ٠ واذا انطلق فى محاضراته تكررت نظراته نحو النافذة المجاورة وارتعدت الكلمات على لسانه ارتعـادا ممتدا وهى تنبثق من أعماق حلقه ٠ وكانت ملابسه عادية الا فى بعض أوقات العصر حين يخرج لنزهته مع ابنته ٠ فيلبس حينذاك ملابس سوداء ويضع على رأسه قبعة سوداء عالية يرفعها للتحية أمام كل من يحييه من معارفه ٠ ونزهتـه المفضلة كانت تنتهى بالجلوس فى الجو المناسب على منضدة أمام مقهى بشارع المدارس بين شارعى شامبوليون والسوربون٠ وتجد أمامه حينذاك كوبا من البيرة الصفراء ٠

وأسعدنى الحظ بالدراسة عليه طول اقامتى ببـاريس حتى وقع العدوان الثـلاثى على مصر فى سـنة ١٩٥٦ ٠ وكان يحتاج فى فترات الراحة بين المحاضرات الى بعض أوراق من مكتبه أو من سجلات الجامعـة فيدفع أمامه بابنته أستاذة المنطق بالجامعة لتسرع بدورها عدوا الى حيث تؤدى له مطلبه كأنمـا يعامل طفلة ببيتـه ٠ وحياته ومحاضراته نموذج حقيقى للعالم الذى جمع أقصى آمـاد المعرفة فى الرياضـيات والآداب

(١) Essai sur la connaissance approchée

(٢) la Propagation thérmique dans les solides

والعلوم والفلسفة • وجمع الى بساطته دقة علمية فريدة وحرصا قويا على تفنيد الافكار الفلسفية تنفيذا مذهبيا واعتزازا حادا بالفكر الميتافيزيقى الخالص • وكان يكره الفلسفات غير الأصيلة وغير المتماشية مع منطق البحث الفرنسى فى الأسلوب والتنظيم والاداء كما كان يزدرى الوضعية المنطقية ولا يلتفت اليها • وأتاح لى دراسة الأجر جاسيون بالسوربون وضمنى الى حلفته فى معهد تاريخ العلوم وصناعاتها الذى كان مديرا له • وأشركنى فى القاء بعض المحاضرات فى السوربون تحت اشرافه المباشر •

وباشلار هو مركز التقل للفكر الفلسفى الذى تجمعت لديه كل مذاهب العصر من ظاهرية ووجودية وسيريالية وتحليلية نفسية ورومانتيكية شاعرية وتطورية ونسبية وتعددية • وخاض عقله تجربة المنطق والعلوم والرياضيات البحتة واجتاز معارف هذا الجيل كخلاصة لفكر سالف وكبداية للتحولات المستحدثة • وعنده ان الفيلسوف لاينبغى أن يقف عند حد التساؤل عن مدى انتماء أفكاره الى هذا المذهب أو ذاك ولا يجب أن ينظر فى أى استفسارات يقيمها ضده أصحاب الفلسفات المعادية • ليس للفيلسوف أو العالم أن يخالجه الشك فيما اذا كانت أفكاره من النوع الذى يقبله الواقعيون أم لا • المهم أن يكون العالم فى اشتغال فعلى بالعلم • ومن الواضح دائما على حد تعبيره أن العالم لا يحلم ما دام يعمل ويشتغل • وعلينا أن نفرق بين الواقعية البدائية والواقعية المثقفة أو بين الواقعية الساذجة والواقعية الذهنية الذكية • وهذا هو السبيل الى استخلاص المادية العقلانية كمذهب مغاير لسواه •

فالمادية العقلانية (١) تسعى لتأكيد العلم بطريقة أخرى غير طريقة الفصل الكامل بين الحياة العقلية وبين الحياة الاستحلامية • لا بد أن نقبل فى نظر المادية العقلانية حياة مزدوجة هى تلك التى تضم انسان الليل وانسان النهار • فيتوفر للبحث العلمى أساس مزدوج مبنى على التاريخ الطبيعى البشرى الكامل •

وليس معنى هذا أن نوقف الصراع بين دنيا الاحلام وبين دنيا المعقولات • فنحن لا نملك أولا وآخرا الا أن نعترف بالانفصال بين دائرة الخيال ودائرة العقل • وقلما يحصل التوازن الكامل فى أى بحث من البحوث بين هاتين الدائرتين • بل يكفى الشروع فى أى نوع من الدراسات من أجل انبثاق صراع مستمر بين قيم الاستحلام والقيم الذهنية • وتؤكد هذه القيم وتلك وجودها الحقيقى فى هذا الصراع

---

(١) Le matérialisme rationnel

نفسه على هيئة قطبين غير مستقرين على نحو من الانحاء · ومهما كان الباحث ذا حماس مثل جاستون باشلار نفسه فى الايمان بموقفه المزدوج فانه لا يملك الا الاعتراف بعشله فى استقاء وجهات نظر ذات أعماق متكافئة من عنصرى العقل والخيال · مهما أوتى الباحث من رغبة فى استكمال جانبى الموقف المزدوج فانه لا محالة فاشل فى الموازنة المتعادلة بين أبعاد الخيال وأبعاد العقل ·

ويصرح باشلار من ثم أنه سيضطر من أجل اقامة مذهبه فى المادية العقلانية الى استبعاد كل المستلزمات الخيالية · يقوم مذهبه على تنظيم العقلانية الكيميائية · وحدد لنفسه هدفا أخيرا هو السبق بقدر الامكان الى صميم التنظيم الخاص بعقلانية الكيمياء · ولذلك فهو مضطر الى التخلى مقدما عن العقلانية البالية من جهة وعن التحديدات الخيالية من جهة أخرى · وهذا معناه أنه مرتبط أساسا بموقف ذهنى بحت · ولكن لا ينبغى أن تغيب عنا ملامح الموقف المزدوج فى كل طبيعة نفسية · اذ يوجد فى كل طبيعة نفسية ـ كما سبق القول ـ ازدواج بين ميول تصويرية وميول فكرية · وعلى الرغم من النزعة الذهنية التى ارتبط بها كعالم كيميائى لا يمكن أن تغيب عن خاطره أرضية خلفية من الطبيعة النفسية التى تنبت فيها التصاوير ·

تعترف المادية العقلانية اذن بازدواج عنصرى الخيال والعقل فى الموقف العلمى · ولكنها باعتبارها مذهبا علميا خالصا تنحى الخيال جانبا وتستبقى الطابع الذهنى · وسنضرب الآن مثلا للجنوح نحو الخيال فى المذاهب · فالثقافة العامة التى لا ترتضى لنفسها ثقافة علمية حقيقية لا تلبث أن تنخدع فى أبسط البسائط · وبشىء من الترفع عن الاهتمام بمؤديات الكيان المظهرى تجنح نحو الخيال · انها لا تملك وقد فقدت الثقافة العلمية الا أن تتنكر لتحولات الكيان المظهرى ومستخلصاته · فهذه التحولات التى تمس الكيان المظهرى هى التى تجعل من العالم الطبيعى عالما مصطنعا · وهذا الموقف الجديد يخيف أصحاب الثقافة العامة ولكنه لا يرهب العالم الكيميائى · لأن الانسان انسان بفضل قوة ثقافته · وطبيعة الانسان الفذة هى التى تتمثل فى قدرته على الخروج من الطبيعة عن طريق ثقافته · بل ان طبيعته الفذة تتمثل فى قدرته على ازجاء الطبيعة فى نفسه وفى الخارج الى الاصطناع ·

والاصطناع بطبيعته يخيف غير المثقف ثقافة علمية · الفلسفة الوجودية ستتنكر مثل هذا التحول فى الكيان المظهرى طالما كان فى وضع

بعيد عن القيم الأولية • فهذا التحول لا يمكن أن يعاد ربطه بالشعور في ظاهرة التنفس مثلا • لا يمكن أن توافق أى فلسفة وجودية على هوية التنفس والاحتراق • أى أن يكون التنفس والاحتراق شيئا واحدا • وفي هذه الحالة كما في كثير غيرها تظل الوجودية أكثر اقترابا من القيم الاستحلامية وأكثر ابتعادا عن القيم التجريبية • من الأشياء ذات الدلالة القوية أن تكون القيم التى يضفيها اللا شعور على التنفس قيما منسوبة الى النار والى التبريد فى آن معا يملك الهواء البلسمى وفقا لقواعد التقييم الاستحلامى قيمتين متضادتين للساخن والبارد فى وقت واحد •

واذا شئنا من ثم أن نكتشف نقطة البدء الحقيقية للمادية المزودة بالثقافة فعلينا أن نشق سبيلنا الى الاصطناع والى ما هو مصطنع • ينبغى أن نمضى بعيدا عن أصل المعرفة الحسية حتى نجمع بين أيدينا عنصرين هامين : أولهما الديالكتيك الخاص بفكرة الأصل المطلق • وثانيهما التجربة المعرفية الخاصة بنقط البدء الجديدة بعد انتقالها الى مستويات ثقافية أكثر تقدما •

وقد اقتنعت المادية العقلانية مقدما بازدواج الموقف • اقتنعت به من أجل تصويب العمل فى مجالات العلم على ضوئه • ونحن نصل الى مستوى المادية العقلانية حين نكون قد تخلصنا من الأحلام • ومن أجل الابتعاد عن دائرة التصاوير ينبغى العمل فى مستويات الخفيفة • فالفكر العلمى الايجابى هو الذى يتثقف فى كل لحظة بلا كلل • هو الذى يستفعل التحولات المادية أكثر فأكثر • اذ يجب أن نواجه كل معطى من المعطيات بوصفه نتيجة كما يؤكد باشلار • وعلى هذا النحو استطاعت العناصر أن تحصل فى هدوء وبطء على موضوعيتها فى العلم الحديث •

كذلك نصل الى المادية العقلانية حين نكون من جهة أخرى قد تخلصنا نهائيا من حب الاحتفاظ بالتجارب الساذجة • وهل ثمت مايدعو الى أن نؤكد هنا من جديد أن المادة ليست وعاء للصفات الحسية ، ليس ما يدعو الى الابتداء من الاحساسات فى سبيل معرفة الأنواع • ننبغى التوقف مرة بعد أخرى لاستبعاد الذاتية ومعالجة التداخل النسقى للمواد • ذلك أن المعرفة المنطقية للمادة لا يمكن ان ترضى بالمظاهر الأولية. لا يمكنها أن تأخذ بأول حصاد • فليس فى مثل هذه المستويات أى مبرر مفهوم للانتقال من تجربة الى أخرى • والسبب فى هذا أن مثل تلك النزعة يتجه بقوة نحو فردية التجربة • وينقصه فعلا نسج الأفكار العلمية نسجا حقيقيا مترابطا • هذا بينما تحاول الكيمياء الحديثة على العكس

أن تكون نسيجا من التجارب بكل معانى الكلمة . انها فى الواقع ملتقى التقاطع لجملة التجارب الملتحمة المتماسكة حيث يستوثق الفكر ويتحقق عن طريق الجزازات النسيجية المتعددة .

وليست مملكة المعادن مفروشة اليوم أمام بصر العالم الكيميائى الحديث . انها لا تتقدم اليه فى كل ساعة عند أول مبحث . ان عالم المعادن يتقدم اليوم كما لو كان مزودا ببعد انسانى . لم يعد هذا العالم موضوعا من موضوعات التاريخ الطبيعى وحده بل موضوعا من موضوعات التاريخ الانسانى أيضا . ومن أجل دراسة عالم المعادن ينبغى الآن احتراف الاصطناع . وكان أحد علماء الكيمياء يقول منذ اكثر من قرن من الزمان : لقد أصبحت الكيمياء اليوم علما يبحث فى الأجسام التى لا وجود لها . وجاستون باشلار يرد عليه بقوله : بل ينبغى أن نبعث الأجسام التى لا وجود لها الى الوجود .

أما الأجسام التى توجد سلفا فمن واجب عالم الكيمياء أن يعدها من جديد لاعطائها كيانا من النقاوة الملائمة . عليه أن يضع هذه الأجسام وضعا جديدا حتى يجعلها فى مصاف الأجسام التى خلقها الانسان . أى أن من واجبه نقل الأجسام الموجودة سلفا الى نفس مستوى الاصطناع الذى توجد فيه مبتكرات الانسان . وهكذا يفكر عالم الكيمياء ويعمل ابتداء من مجالات معادة البدء . ويصر باشلار فى مذهبه عن المادية العقلانية على تأكيد هذا الاصطناع الأساسى . وليس قولنا عن أى ظاهرة كيميائية أنها طبيعية الا من قبيل الاساءة فى استخدام الكلمات . فالمادية الاصطناعية والكيمياء العلمية والعقلية المستمدة من قوانين تداخل المواد .. كل هذه قد تعاونت فى اكساب عالم المعادن شبكة من العلاقات التى لا تقدمها لنا الطبيعة . وهذا الطابع الأساسى هو أخص خصائص المادية المزودة بالثقافة . وهو نفسه علامة مانسميه بالمادية المنظمة . فبهذا تستطيع الايجابية الانسانية انماء نظام الطبيعة وخلقه خلقا مع محو الفوضى الطبيعية .

وهكذا نستطيع أن نقول أن المادية المزودة بالثقافة تقوم أساسا على ديالكتيك أصلى يفصلها عن كل من المادية الخيالية والمادية الساذجة . وبعض العلماء يحتمون بمناهج البحث فى دراساتهم . وهم يعتقدون أنهم بذلك أحكم الحكماء . ولكن مناهج البحث فى علوم المادة لا تؤدى الا الى تأكيد مواقفهم الفلسفية . وتدخل الفلسفات من واقعية ووضعية وعقلية الى غضون دراساتهم كجزء من ايمانهم الشخصى . ولهذا لا ينبغى أن

نعجب من أنهم لا يصاون عن هذا الطريق الى فلسفة ايجابية حقيقية . فالعلم لا يملك الفلسفة التى يستحقها . ذلك أن العلماء كأصحاب النظريات الرياضية يواجهون شيئا غامضا . أصحاب الرياضيات لا يلبثون أن يكتشفوا طبيعة صوفية للأعداد كما لا يلبث العلماء أن يواجهوا أسرار المادة . أما أصحاب الرياضيات فهم مطمئنون الى معقولية معارفهم . ولذلك لا يضطربون أمام صوفية الأعداد . أما المادة فتحتفظ دائما بأسرارها . ومن هنا يلجأ هؤلاء الوضعيون الى حرفية المناهج التى تسقط فلسفاتها على معارفهم وتدفع بهم الى التخبط .

ولهذا يقول باشلار انه مر قرابة الاثنى عشر عاما بكل الملابسات الخاصة بالفصل المادى بين الخيال والتجربة . وصار هذا الفصل ذاته — وهو فصل مرئى فى الوقائع — مفروضا عليه فرضا كمبدأ منهجى . وهكذا أصبح واضحا لديه دائما فى لوحتين منفصلتين : الاقتناع بالاحلام والتصاوير من جهة والاقتناع بالعقل والتجربة من جهة أخرى .

وقد تطور جاستون باشلار ابان تلك المراحل من تفكيره العلمى والرياضى الى مستوى الفكر الفلسفى . لم يبدأ بالمنهج الذى يفرض على فكره اتجاها من الاتجاهات .. وانما تمثلت دائما أمام ناظره ضرورة اكتشاف المنهج فى الطريق . وأراد أن يستلهم وقائع العلم وفروض الرياضيات ذاتها . وبدأ بالرياضيات والعلوم حتى تأتى له أن يضع المادة وضعا جديدا . وهذا هو سر الاصطناع الذى ضمن له الانتهاء الى المادية العقلانية . كان بحثه فى ظاهرية المادة نوعا من التأمل المستمر المتداخل فى كيان المحسوسات لا من حيث هى أشكال وهيئات وانما من حيث هى كثافة ومقاومة . وعمد بعد ذلك الى توفير الظروف التى تمهد لمواجهة المادة مواجهة فلسفية . وتعنى المواجهة الفلسفية أن ننحى جانبا معرفة المادة كمعرفة بالاضافة أو كمعرفة من المرتبة الثانية وأن ننكر بالتالى ما اعتدناه من المزايا المثالية للصور والأشكال .

والواقع أن الخطأ يأتى من النظرة الفلسفية لأنها تصنع نفسها كنظرة أولية . ففكرة الشىء لا تبدو فى نظر الفيلسوف الا بوصفها احدى متواليات الموقف الموضوعى . ويعد الفيلسوف هذا الموقف كما لو كان فى انتظار الأشياء وكما لو كان أوليا بالنسبة الى البحث الموضوعى . وهذا الموقف يرفض ملامسة الشىء ويكتفى بحفظ الأبعاد بينه وبينها . لا شك أن دراسة مقاومة الشىء ستأتى فيما بعد . ولكن الفيلسوف يرغب أولا فى رؤية الشىء وفى رؤيته عن بعد بخاصة . ولا يلبث ها هنا

أن يدور ذلك الشيء وان يجعل منه مركزا صغيرا يصوب نحوه نار الله الموقدة من معولانه .

ومن شأن هذا الموقف الذى ينظر الى الشيء دون اى اعتبار للمادة أن يفصم عرى التماسك الاساسى بين الشيء ومادته . وحينئذ تحكم الفلسفة على نفسها بالدوران حول محور التأملات . وستظل الفلسفة بذلك فى نطاق التأمل الذاتى . لا شك أنه لا يمكن تخليص الفلسفة من مزية التحديدات البصرية . والظاهرية تعبر عن نفسها بالكلام عن المستبصرات . ويأتلف الوعى حينئذ مع نوع من الاحالة المتبادلة ذى خاصية توجيهية . ولكن هذا كله لا يرفع عنها صفة المركزية الشديدة.

لا يكفى ان نشير الى التعقيد الماثل فى الشيء ومادته عن طريق المستبصرات . لأن كل فلسفة أولية ولو كانت من فلسفات الارادة ستعجز عن تزويدنا بوعى خاص للعمل ذاته وستعجز عن تزويدنا بوعى خاص ملاصق ملاصقة حقيقية لمقاومة المادة . ان المادية الايجابية تبدأ فنحصل كل فلسفة عاملة على استعاراتها وقوة تعبيراتها وعلى كل لغتها من مقاومة المادة . يستحيل أن نقيم فلسفة للأداء العملى الا اذا استطاعت فلسفة المادة استخلاص كل ملامحها المميزة من الوعى العنيد . اذا زودنا هذا الوعى العنيد بالعمل فانه يصير نوعا من تقوية الوعى المواجه للأشياء. بذلك يستطيع الطابع التوجيهى للوعى أن يؤكد وجوده بقوة فى الواقع الحقيقى . ويضطر الوعى من ثم الى أن يتابع طريقه وان يستبعد ازدواجه من أجل تحقيق مجهود الجسد وزيادته . فبدون مقاومة المادة تبقى فلسفة الارادة محصورة فى دائرة المثالية كما هو الأمر فى فلسفة شوبنهور .

ولكن كيف تصبح فلسفة الظاهرية المادية جزءا من فلسفة جاستون باشلار ؟ على هذه الظاهرية المادية أولا أن تركز مسائلها فى استثارة الوعى نحو الملامسة الفعلية لكينونة المادة . ولكن هل يمكن أن يجتاز الوعى الشيء الى ما وراءه اعنى الى المادة ؟ هل يمكن الوعى العنيد أن ينشىء الأفكار والتخطيطات والافتراضات التى تتعلق بمقاومة المادة ؟ أن ذلك كله يتعلق بالصناعات العلمية التى قد تفيد فى معرفة التشكيلات المادية المنوعة .

واذا بقيت المعالجة محصورة فى نطاق التجربة الموضوعية سنرى المواد فى تفاعلاتها المتبادلة تكشف عن حقيقة تداخلها . بمجرد بزوغ مادة أمام أخرى يحصل توا ما نسميه بتداخل المواد . وقد صار هذا التداخل

المادى اليوم أحد الملامح الاساسية لعلوم المادة . بل ان هذا التداخل هو نفسه ماهية علم الكيمياء .

وكبما ننتقل من مجال التجربة الطبيعية العامة الى مضمار التجربة العلمية يلزمنا أن نثير موضوع الانفصال بين التجربتين داخل المذهب المادى . يجب أن نتناول موضوع الانفصال بين التجربة فى الواقع وبين التجربة فى العلم حتى نفهم كيف تبعد المادية المنطقية التقدمية عن المادية الساذجة . أو بعبارة أخرى يجب أن تتبين الطريقة التى تنتقل بها المادية المنتظمة من الضمانات الواقعية حتى تبلغ يقين العقلانية . ولا يقوى على الحام الواقعية بالعقلانية سوى عمل الفكر الشاق وعمل التجارب العلمية . فالفكر هنا له ماض والثقافة لها تاريخ . ويثبت تاريخ التنظيم الخاص بالعناصر الكيميائية نوعا من التسلسل فى النظام الذى لا يمكن أن يقهره الشك عندما يبلغ ذلك التاريخ فترة التعقل .

والعلم الحديث لم تعد تغريه عمليات التركيب المباشرة . فهذه العمليات تتم فى مستوى المعطى المادى المباشر . انما ياخذ العلم الحديث بالتركيبات المقامة على أسس نظرية واضحه مستمدة من الترتيب العقلانى الخاص بهذه الاسس النظرية . ولن يستطيع الفيلسوف الذى لا يتحقق من الباطن العقلانى فى التركيب الكيميائى أن يدرك طبيعة ظاهرية الوعى التركيبى . ان يمكن مثل هذا الفيلسوف أن يفطن الى الوعى التركيبى الذى يسيطر على الكيمياء المزوده بالثقافة. انه سيستمر فى النظر الى التحليل والتركيب كعمليتين متنافضتين منطقيا . ولو استطاع مثل هذا الفيلسوف أن يمضى ابتداء من ظاهرية مبسطة مبنية على التناقض بين التركيب والتحليل لما وصل الى أية تحديدات مميزة حقيقية للمواقف السعورية العلمية . انه يبنى نظرته فى التناقض بين التحليل والتركيب على اللف السريع بمجال البحث العلمى . ولهذا فلن يفطن الى أى شىء يتعلق بظاهريات الفكر الحديث ولن يتبين الخصائص المتعلقة بالوعى ازاء مهمتيه التكوينية والتطورية الثقافيتين .

اذن فنحن الآن فى موقف نقافى يتطلب من الظاهرية ألا تعود فقط ببساطة الى الأشياء نفسها . وينبغى أن يتخلص الوعى عند العمل من تأثيرات البحث الباطنية الاولى . فبذلك لا يكون الفكر العلمى ملتزما التزاما نهائيا بتعيين سابق للمواد . انه يستبصر ما وراء الأشياء أى المادة . لذلك يبدأ بنوع من السلب . ان الفكر ينفى الشىء ليكتشف

المادة . ويهمنا الآن أن نلتفت الى الاختلاف بين الشيء ومادته وأن ننشد وعيا ماديا على الخصوص .

ويكفى لمعرفة أهمية ذلك كله أن نرى كيف تستطيع بعض التجارب الجزئية أن تدرسنا باعادة ترميم مذهب بأكمله بناء على ما تلقيه من أضواء فى بعض حالات التقدم العلمى . والوعى العقلى يثقف نفسه بنفسه خلال المتغيرات التى تشمل الأنظمة العقلية — فهى التجربة كما هو الأمر فى الفكر تصبح المادية المنتظمة نوعا من التنظيم الجديد . فالمادية المنتظمة ليست بحال من الأحوال وصـــفا لعالم منتظم . وليس مايهمها هو تسجيل نظام قائم بقدر ما هو فهم وتحريك لذلك النظام . ولهذا لا يمكن أن ينحصر لعبنا على سطوح الأشياء بدافع نفعى عابر .

لا يمكن أيضا أن نقف عند حد دراسة مشاكل الفزياء من حيث هى مستبصرات خارجية . فغالبا ما يتطرق الذهن الى افتراض مســائل معينة وراء المظاهر العادية . ولكن من أين نضمن أننا لا نفترض مسائل خاطئة كأصل للمسائل الصحيحة التى نحتك بها فى تجاربنا العملية . ولذلك فالفكر الفلسفى مضطر الى عدم الاكتفاء باللعب على السطوح . وحتى حين يستطيع ان يتعرف على كثافة المادة بوصفها احدى الموضوعات الفيزيائية لا يمكنه الوقوف عندها . هذه الفكرة قد تخدم تعيين العناصر الكيميائية الجزئية بوضوح . غير أننا لا نكاد نزج بفكرنا الى مفهوم خاص بتداخل المواد فى الكيمياء حتى يصـبح دور الكثافة قاصرا على التعيين الابتدائى .

ولذلك فالفكر الفلسفى مسئول عن مصاحبة العمليات الصناعية لكى يمهد لوضع مشكلة التنظيم المذهبى للمواد الأولية فى المستوى الذى تظهر عنده التتابعات الحقيقية . ان الفكر الفلســفى مطالب بمحاذاة التكونات الداخلية فى المادة حتى ينهيأ التنظيمات القائمة على حقائق أولية بسيطة . ومع هذا فان المنظور العامى الخاص بالأعماق الموضوعية للواقع سيفقد فقط ارتكازه اذا اقتصر على وضوح المعرفة فى مسوداتها الأولى واذا لم يتابع مهمة التثقيف التقدمى للفكر العلمى . نحن نعرف أن الفيلسوف الظاهرى لا يمل من تكرار ندائه بضرورة الرجوع الى الشىء نفسه . ولكن الى أى شىء نرجع اذا كانت الثقافة العلمية ذاتها توعز الينا ضرورة الانفصال عن الأشياء الأولى .

ولا نكاد نؤكد اتجاه العلم الى تحقيق دقيق للانعزال عن الاشياء الأولى ولا نكاد نعلن هذا التعميق الضرورى لفلسفة الظاهرات من أجل

تصنيف فيم التجارب العلمية حتى يجيبنـــا اصحابها بتلك الصـــورة القديمة الدالة على التشكك وهى صورة الحجب التى كانت تغطى ايزيس والتى كلما رفعنا حجابا منها وجدنا انه لا يزال يتبقى دائما منها الكثير الذى يخفى أسرارها . حينما نجد الفرصة من اجل الاعتراف بأعماق الموضوعية وبالتالى من أجل اكتشاف التدرج العقلى المقابل له فى الوعى. يرفض الظاهريون هذا الانهيار العقلى الذى يعيننا على أن نكتشف كل مرة دفعة عقلية أكبر كلمـــا أذبنا الأوهام الاولية . والحق أن أعمـــاق الموضوعية كما يخوض فيها العلم الحديث لا تزال تبدو فى كل مرة وعند كل اكتشاف نوعا من الامتداد العقلى . وذلك طبيعى لان القدرة على التفسير تزداد فى أمثال هذه الحالات . وكلمـا ذهبت التجربة الى الاعماق كلمـا انتظم السياق المذهبى للمعرفة .

لا بد اذن أمام هذا الوضع من استعادة الانتباه مرة أخرى . من الضرورى أن يصاحب عمليات الصناعة المتعمقة فى المادة فكر واع لحقيقة عقليته. ويصبح الشعور بعقلية المعرفة نقطة ابتداء جديدة فى الظاهريات. وهذه العقلية توضح بالانابة كل الاحالة المتبادلة التجريبية للوعى الأولى كما تعزز توافقية الوعى الأساسية عند يقظته . فالوعى العقلى يربط الكائن المفكر بنفسه فى تجربة فكره الخاص . ولا نكاد ننشىء معرفتنا على طول التقدم المعرفى للعالم حتى نصبح واعين لتاريخنا الطويل المحدد أو على الأخص اننا نحمل علامة كل الثورات الثقافية التى يجب علينا تحقيقها عندما نتفهم المعارف العلمية الحديثة . ولذلك يجب أن نقبل العلم بتعدداته وتكثراته وأن نقبل المادة ببواطنها البالغة غاية الاختلاف والتنوع . وكل موقف تبسـيطى فى العلم هو موقف مؤقت . وما كان ميدانا للاحتمـال الفلسفى من قبل أصـبح لدى العـــالم الحديث مدارا للتعقلات التى تنزع أكثر فأكثر نحو الانتظام وأكثر فأكثر نحو التدرج . وبهذا يؤدى العلم الحديث دوره الهام فى خدمة المعرفة باستبعاد الميوعة التى تميزت بها أبواب الاحتمال الفلسفى .

وكان نيتشه يقول : لقد اســتطعنا أن نخلق القوالب الشـــكلية والصور قبل أن نخلق تصوراتها . والواقع أن كل تصور من تصوراتنا العلمية يقوم كمركز أو كمحور لاحدى فلســفات الكيمياء أو لاحـدى فلسفات المادة . وتأتى صعوبة تناول تكوين العناصر واختلاط المواد من جانب الفلاسفة لاعتمادهم على الحلول السهلة التى تقدمها لهم الفلسفات التبسيطة . ولما كان الفيلســـوف يعزف بطبعه عن الاشـــتغال الفعلى بالمشكلة فهو فى العادة يحجم عن الابتعاد عن الطبيعة وعن التعميم الكلى.

لما كان الفيلسوف غير راغب فى متابعة العمل العلمى الطويل الشاق فى صبر وأناة فهو لن يتعرف على علوم المادة وهى تتحاور وتنظم مبادىء المادية المركبة • فالفيلسوف يريد عادة ان يقوم باعداد احكامه عند البدء بينما لا تفتأ التجربة ان تفيض باستمرار على جانبى الدعاوى الفلسفية(١)•

اننا لا نحصل على الثقافة العلمية اللازمة حينما نكتفى بتسجيل نتائج الفكر العلمى فى حد ذاتها • اننا لا نستطيع أن نزن الحقيقة وان نقدرها حق قدرها الا بمتابعة الخطوات المتتالية التى نتحقق بها الصيغ والمعادلات • ولا نقوى اطلاقا على تقدير قيمة التقدم العقلانى مالم ندرس التمثل الصورى أو التشكل التكوينى لتجاربنا على المادة • ذلك ان تقدم العقلية وتقدم التحقق الواقعى يساند أحدهما الآخر • الواقعية الحقة والعقلانية الحقة كلاهما نهائى فى وضعهما معا • وبمتابعة المصير المميز للواقعية العادية فى حقل العلوم نفسها تبدو الواقعية كما لو كانت مبكرة أو تبدو غير مستوفاة النضج العلمي • انها علامة الايمان الذى لا ينتظر لأدلة من أجل توكيد اعتقاده وتثبيته • قد تتأكد صحة الفكر والواقعى وقد تؤدى التجربة الوضعية بتتابعها المستمر الى توثيق التثبيت الفكر الواقعى •• ومع هذا فمن الضرورى أن نعبر تاريخ المشكلة بأكمله لنتأكد من واقعية الواقع أينما كان • عند دراسة صور الجزئيات الذرية مثلا ينبغى الانتقال الى الصور الخفية حتى نتمكن من تعيين حقيقتها المادية. فها هنا تلعب قوى مجهولة من شأنها أن تحيل كل صورة من الصور الى مجرد لحظة فى التطور الديناميكى •

وعلى ذلك فان تصويب الموقف الفلسفى من العلم يتطلب منا الانغماس فى المشكلة الى أقصى أبعادها وأعماقها. غالبا ما ينقل الفيلسوف حدوسه واستلهاماته الموفقة عن عالم البلورات وكيفياتها الهندسية الساكنة الصلبة الى مفهوماته عن أشكال الجزيئات الذرية وصورها المذبذبة • يعتقد الفيلسوف اذن أن صور الجزيئات الذرية هى نفسها صور البلورات المصغرة • واذا لم يكن الفيلسوف حينذاك على دراية بمعرفة دقيقة للهندسات البلورية فسيقع الفيلسوف فى دائرة الواقعية الأفلاطونية • والواقعية الافلاطونية لا تفترض وجود التصورات وجودا لفظيا أو فكريا وانما ترى لها وجودا واقعيا حقيقيا • والفيلسوف المعاصر يقع فى نفس هذه الواقعية حين يتعرض للتجارب العلمية فى مجالات الجزئيات الذرية (١) • انه يسقط الحقائق الشكلية التى اعتادها على واقع

(١) قارن هذا بكلام العالم الفيلسوف لوى دى بروى فى حياة العلماء واكتشافاتهم ص٢٦٢ •

الأشكال البلورية وتحول هذه الاخيرة في يديه الى نماذج خالصة لتخليمات تجريدية . ولكن هذا الموقف لا يعدو ان يكون عبارة من عبارات البلاغة الفلسفية . ولهذا الكلام أهميته في أحد مؤتمرات الفلسفة ولكنه لا يحوى أى قوة تفسيرية أو تقويمية للمعلومات . ولا نستطيع الواقعية المباشرة أو الواقعية الأفلاطونية أن تقوم في مجالات العلم بتعيين حقيقة الوضع الحديث بالنسبة الى الصيغ والرموز والتخطيطات والنماذج والأبنية والتمثلات والصور والأشكال الهندسية . مع أنه من الضرورى أن نتحقق من هذه التصورات في لحظة قيامها داخل السياق النظرى . ولايناسب هذا المجال سوى الواقعية التى لا تتحدد الا في لحظة متقدمة على نحو كاف في عمليات البحث .

البراءة غير موجودة اذن في حقل البحث العلمى . انما يسعى الباحث الى تصفية الأوضاع والتجارب والمعارف من أجل تحقيق المادية العقلانية . فهكذا نصل الى ما هو أساسى . والمادية المنظمة يمكنها دائما أن تستبعد نظامها . واذا فقد الفيلسوف هذا الشعور بالمصير الهام الذى يتعلق به معرفية المعارف التى تتخطى نطاق المحسوس فانه يوقف التاريخ ويجمد العبارات والصيغ . وقد أصبح المحور الوضعى لعلوم الكيمياء الحديثة ميالا الى جانب التركيب والى الحركة الديالكتيكية التى تثبت قدميها بلا توقف بين التركيبات المستحدثة .

واذا كان هذا صحيحا فقد صار من اللازم أن تتحول الفزياء الحديثة الى فلسفة حقيقية . انها تقوم باستكمال شروط التجربة للتجربة ذاتها كما هو الحال في سلالم الاحتمالات . تتعلق المشكلة هنا بفتح امكانية حقيقية للموجود وعدم الاقتصار على الامكانيات المنطقية أو على امكانية التجربة على نحو ما حددها كانط كأساس متعال للتجربة . وقد طوى باشلار هذه الامكانية الحقيقية في ثنايا ذاتية متميزة من التجربة ذاتها . وتشكلت هذه الذاتية عند باشلار على هيئة مقولة من مقولات الجهة في الحكم كما تقول هيبوليت . وهى ذاتية تأملية تتكون ولا تكون فى داخلية التجربة .

وقد تنبه باشلار الى جانب المادية العقلانية بعد دراسة الميكانيكا التموجية وبعد الوصول الى أقصى آماد النظريات النسبية . واكتشف خلال دراساته أبنيتها وانبثاقاتها التاريخية ومقاصدها الواقعية . وليس المهم بالنسبة اليه تأويل التجربة وانما المهم هو معالجتها من أعلى مستوياتها . أعنى أن المهم هو تأكيد الأبعاد الخاصة بالفهم والتى لا تنشأ فى نفس مستوى الحدث الحسى . ونظرية النسبية هى أصدق مثل لهذه

الحالة بشقيها المحدود والعام • فهى تعبر عن هذا الانجاه الخاص بالذهن الذى يخترع عقليته ومعقوليته والذى يحاطر باستخدام الفروص الا نثر تعميما دون ضمانات مفروضة بالاكراه • ولهذا لا تسعى الى تصحيح نظريات نيوتن عن طريق نوع من التقريب النظرى المخالف • وانما تفيض عليها وتحيط بها وتضمها الى ادراكها الذهنى الجديد للطبيعة . وهذا الامتداد والشمول هو الذى يحل محل التجريد الحسى المواجه للحس المشترك • فهناك محسوسات كثيرة . ولكن لا بد من معرفة المحسوس الهام وتمييزه من المحسوس غير الهام . واذا جاز لنا استخدام كلمة الماهية فى هذا السياق بمعنى الحسى ـ كما يقول هيبوليت ـ فستكون شيئا آخر سوى الافقار والشحوب والضمور لما هو محسوس • وستصبح الماهية دالة تضم المحسوس فى كلية علاقاته المحجبة وفى تعقيده الوظيفى الفعلى . ولهذا لا يكفى اكتشاف الظاهرات عن طريق الظاهرية. وانما ينبغى اقامة بناء هذه الظاهرات من جديد عن طريق الفينومينوتكنيكية أى الاصطناع الظاهريائى Phenomenotechnique.

وباخلاء مجالات التجربة العلمية من الخيال الأفلاطونى تضيف المادية العقلانية خيال التجريد الرياضى أو خيال العلاقات الفهمية .

٣ ـ نظرية المعرفة الناسلية

هذه احدى الفلسفات التى أخذت مكانة أولى بين فلسفات العلوم فى العصر الحاضر . ونحن نهتم بها اهتماما خاصا ونسوقها الى محبى النظرات العلمية ليروا أسلوبا نموذجيا فى تناول مناهج البحث وأصول التفكير . وتعد المعرفة الناسلية اليوم اخطر انواع الفلسفات ومن أهم التيارات المعاصرة • وصار مبدعها الأستاذ بياجيه مؤسس مركز باسمها أنشىء ليضم جميع الباحثين المنتمين اليها فى العالم أجمع بمدينة جنيف فى سويسرا •

وقد أخذت هذه الفلسفة صورة تخطيطية عامة فى كتاب « مقدمة الى المعرفة الناسلية Intro. à l'épistémologie génétique الذى ألفه الأستاذ جان بياجيه Jean Piaget أستاذ علم النفس بالسوربون وبجامعة جينيف . ولقد أصبح الأستاذ بياجيه اليوم علما من أعلام علم نفس الطفل فى العالم وترجم له الى اللغة العربية كتابان من كتبه ، كما قامت جامعات انجلترا وأمريكا بدعوته لالقاء محاضرات فى موضوعات الفلسفة والمنطق وعلى النفس • وهو يخص محاضراته تلك بتحليلات هامة لنظرياته فى علم نفس الطفل والمنطق الفاعلى ونظرية المعرفة الناسلية •

وقد ولد الاستاذ بياجيه بسويسرا فى سنة ١٨٩٦ ، وحصل على درجاته العلمية هناك ثم قام بالتدريس فى كلية العلوم بمدينة جينيف . وبدأ محاولاته لارتياد حقول التجارب فى علم نفس الطفل بكتابه عن اللغة والفكر عند الطفل الذى نشر عام ١٩٢٣ . واحتوى هذا الكتاب على تقريرات مفصلة عن تجارب أجراها فى معهد جان جاك روسو فى جينيف. وهو معهد أنشىء خصيصا لهذا الفرض ولاجراء تجارب وأبحاث علمية عن الاطفال كما أنه كان معهدا لاعداد وتمرين المدرسين . وأخذت هذه التجارب شكل محادثات تدار مع الطفل بالطريقة التى يمكن بوساطتها استطلاع أفكار الطفل ومعتقداته ومواقفه وتخيلاته عن موضوع معين تحت الاختبار .

ولم يكتف بياجيه بهذه الابحاث فأصدر كتبا أخرى بصررة متتالية عن منهج الطفل فى الحكم والاستدلال وعن أفكاره بخصوص السببية وآرائه عن العالم الخارجى وعن أحكامه الاخلاقية . ويعد هذا العمل من قبل بياجيه أهم أنواع البحث العلمى التى صدرت من هذا القبيل فى القرن العشرين . وقد عاونه على اجراء أبحاثه تلك لفيف كبير من تلاميذه الذين درسوا عليه علم النفس كما أنه هو انفسه كان يدير دراساته فى أول الامر تحت اشراف أستاذين من اكبر أساتذة علم النفس والتربية وهما الاستاذ فلورنوا Flournoy والأستاذ كلاباريد Claparède

ومما أضفى على هذه الدراسات أهميتها البالغة أن بياجيه تخلص من العصبية المنهجية ومن الحماس المذهبى واتخذ لنفسه أسلوبا من التسامح حيال الدارسين لعلم النفس وصار يتلقى أى نوع من أنواع التوجيه أو النصيحة بصدر رحب . وأظهر استعداده الدائم لقبول حقائق جديدة فى هذا الحقل الذى يعمل فيه من أصحاب النزعات المنهجية المختلفة دون تقيد بنظرية خاصة . وهكذا كسبت أبحاثه أعلى درجات التفوق فى مجال علم نفس الطفل .

وقد استطاع بياجيه بعد ذلك كله أن يحقق نتائج خطيرة فى فروع تخصصه وأن يصل الى حد الاعتقاد بأنه فى امكاننا أن نميز مراحل مختلفة فى نمو الطفل العقلى . فتفكير الطفل ذاتى غارق فى الاوهام والخيالات التى يستحدثها بنفسه لنفسه Antistic واتصاله طفيف ـ ان لم يكن معدوما ـ بالحقيقة كما انه متهيىء دائما لخدمة رغباته وميوله ثم تتلو هذه المرحلة مرحلة أخرى من التمركز الذاتى egocentrisme وهى المرحلة التى يحمل فيها الطفل ايمانا ضمنيا بأفكاره وتجاربه دون

دون احتياج الى برهان أو دليل . وهذه المرحلة تصبغ أفكاره عن السببية بنوع من الاستحياء (بعث انحياة) خاصة فيما يتعلق بالاشياء المتحركة او بالقوى الخارجية الشبيهة بالشمس والقمر والسحب والرياح . وفى الوقت نفسه تخدم لغته الاغراض المرتبطة بتعبيره عن ذاته اكثر مما تحاول الاتصال والتداول مع الآخرين . ولذلك تأخذ المحادثات بين الاطفال طابع الاحاديث الانفراديه أو طابع المنولوجات الجماعية التى يبذل الاطفال خلالها انتباها ضئيلا جدا بعضهم الى بعض عند الكلام معا ولا يجدون أى متعة فى تبادل الآراء . وتبقى هذه المرحلة حتى حوالى سن السابعة أو الثامنة وهى السن التى يبدأ بعدها السلوك الاجتماعى الحقيقى .

وقد انتقدت سوزان ازاكس (١) وآخرون دراسات بياجيه نقدا عنيفا وحاولوا اثبات أنه من المؤكد أن هذه المراحل لا يمكن أن تكون دليلا على الطريقة التى تعمل بها عقلية الطفل فى سن معينة بلا أدنى اختلاف . ومع ذلك فمن المؤكد أن دراسة بياجيه تعتبر مادة ثمينة فى باب علم نفس الطفل وأضافت اضافات جديدة وهامة فى معرفة عقلية الطفل عندما لفتت انتباهنا خصوصا الى ميول عامة تسيطر على تفكير الاطفال فى سن معينة . فمن الجائز أن هناك بعض المغالاة فى التحديد الحتمى لمراحل تفكير الطفل فى سن معينة ولكن من المؤكد أن ميولا معينة لا تفارق ملامح التفكير فى تلك السن .

ومن ناحية علم النفس المقارن وعلم نفس الذهن تمتاز عبارات بياجيه بابراز ملامح معينة للعقلية البدائية التى تظهر فى العقول غير الناضجة والعقول المضطربة والعقول غير المتمدنة .

وأخذت هذه الدراسات تثمر ثمرات جديدة ابتداء من عام ١٩٣٩ كما أنها أبرزت اتجاهات تختلف عن التجارب السابقة . لقد ظهرت استفادة بياجيه الحقيقية من أبحاثه عن الطفل فى حقول المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة . ان متابعته لتطور الطفل وعقل الانسان فى حالات ومراحل مختلفة جعلته ينظر الى أى بحث نظرة تاريخية عضوية . لقد بعث الاهتمام بهذه الدراسات احساسا بقيمة التطور فى تسجيل الظواهر المتعددة لنمو الكائنات البشرية وغير البشرية . وبذلك أصبح

---

(١) سوزان ازاكس Susan Isaacs عالمة انجليزبة أجرت بحوثها فى علم نفس الطفل بمدرسة ببت مالتينج Malting فى كامبريدج وأهم دراساتها : النمو الذهنى عند الاطفال الصغار ، ولدراساتها قيمة كبيرة فى التربية وموضوعات السلوك والتفكير.

جان بياجيه الوارث الحقيقى لمذاهب الفلسفة القائمة على الاستفادات النفسية والبيولوجية فضلا على أنه صار يغذى فلسفة العلوم ونظرية المعرفة بأدق المواقف وأقواها .

وهكذا عالج بياجيه عمليات المنطق الرياضى بالاسلوب الفاعلى وطبقها على السلوك العقلى للاطفال محاولا بذلك استكشاف طريقة تكون التصورات الرياضية والمنطقية والطبيعية عندهم . وقد حدد كتابه « بحث فى المنطق » (١) فى سنة ١٩٤٩ التخطيط المذهبى لمبادىء المنطق المستخدمة فى أبحاثه . وأعلن بياجيه أن الباحثين فى علم النفس سوف يجدون فى المنطق الرمزى أداة محققة النفع تماما مثل الاحصاءات . كذلك أشار فى مطلع كتابه عن « المنطق وعلم النفس » (٢) وهو مجموعة محاضرات ألقاها فى جامعة مانتشستر — الى أن الغرض من دراساته هذه ليس الوصول الى اكتشاف الطريقة التى يمكن بوساطتها صياغة النظريات الخاصة بعلم النفس صياغة صورية عن طريق استخدام المنطق . وانما المراد من وراء هذه الابحاث هو دراسة تطبيق الوسائل العملية المنطقية على حقائق علم النفس ذاتها وخاصة على بناء الفكر فى كافة صوره التى تظهر فى المستويات المختلفة خلال النمو الذهنى . فالمنطق الرياضى يقدم الى عالم النفس منهجا محددا لتخصيص البناء الذى يبرز خلال تحليل العمليات الآلية الفعالة للفكر . ويمكننا حين نخضع هذا البناء الفعال للتحليل المنطقى أن نفسر بسهولة لماذا تحدث نماذج مختلفة من السلوك فجأة . وعلى عالم النفس فى العصر الحاضر أن يتخلص من سوء الظن بالمنطق الذى ورثه عن علماء الفترة السابقة ممن خافوا الوقوع فى أخطاء علم النفس العقلى .

وكتاب « مقدمة الى المعرفة الناسلية » هو ثمرة كل هذه المواقف التى مر بها تفكير الاستاذ بياجيه . هذا الكتاب هو النتيجة التى ترتبت على اختمار فكرة التطور العضوى للكائنات الحية . وهو فى ثلاثة أجزاء يقع كل جزء منها فى أكثر من ٣٥٠ صفحة . وهو خلاصة الموقف الفلسفى العام الذى انتهى اليه بياجيه نتيجة أبحاثه المتصلة . ويكفى أن نتصور هذا الجحيم الذى اختاره المؤلف لهذه المقدمة كيما ندرك خطورة هذا الكتاب بالنسبة الى جميع أفرع العلوم المعاصرة . فالجزء الاول يدرس المعرفة الناسلية فى حقل التفكير الرياضى ، والجزء الثانى

---

(١) Traité de Logique

(٢) Logic and Psychology (مطابع جامعة مانشستر) .

ينظر فى التفكير الفزيائى ، أما الجزء الثالث والاخير فقد اختص بالمعرفة الناسلية فى ميدان علم الاحياء وميدان التفكير النفسى والتفكير الاجتماعى.

وقد احس بياجيه نفسه بأن موقفه الفلسفى النهائى يحتاج الى توضيح من وجهة نظر اختيار الموضوع . فبعد أن وضع ما يقرب من خمسة عشر كتابا عن تطور الذكاء عند الطفل وجد نفسه يعالج موضوعا معرفيا على جانب كبير من الخطورة والاهمية لتأثيره المباشر على المبادىء الاساسية فى أبواب الفلسفة والمنطق وعلم النفس على السواء . فقال ان هذا الحلم كان يراوده منذ اشتغاله بدراسة علم الحيوان ولذلك اهتم بمشاكل التنوع والتكيف وبمسائل المنطق والمعرفة . وتمنى أن يؤلف كتابا عن المعرفة البيولوجية مستندا فقط الى فكرة التطور والنمو . ولهذا لجأ الى علم النفس العملى وكذلك الى نواة العقل متمثلة فى دراسة ذكاء الطفل . وظن أن أبحاثه الأولى عن منطق الطفل لن يستغرق أكثر من خمس سنوات فاذا بها تستغرق ثلاثين سنة ولم تنته بعد . ويقول بياجيه أن فلسفته المسماة بالمعرفة الناسلية هى نتيجة للمقارنات التى ظل يعقدها بين الناسلات النفسية للعمليات الذهنية وتطورها التاريخى .

والواقع أن فلسفة المعرفة الناسلية تقوم على أكثر من أساس وتشتق مقوماتها الروحية والمعنوية من تيارى العلم النفسى والعلم الطبيعى . والمعرفة الناسلية هى نظرية المعرفة العلمية المبنية على تحليل التطور الخاص بهذه المعرفة ذاتها . ويتعلق الامر اذن فى هذه المعرفة بالبحث عما اذا كان من الممكن عزل الموضوع فى هذا الفرع المعرفى وانشاء مناهج مختصة وملائمة لايجاد حل لمشاكله . واذا كانت الفلسفة تجعل موضوعها كل العالم الحقيقى سواء كان عالم الحياة الخارجية أو حياة العقل والعلاقات فيما بينها ، فالعلم على العكس من ذلك يحتفظ بموضوع محدد ولا يشرع فى استكمال نظامه كعلم الا بعد نجاحه فى هذا التحديد . من شأن العلم اذن أن يتابع حلول مسائله الجزئية وينشىء لنفسه منهجا متخصصا واحدا أو أكثر من واحد بحيث يحقق تجميع الوقائع الجديدة وتنسيق تفسيراته فى قطاع بحثه الذى سبق أن قام بتخطيطه . وهكذا نجد أن الفلسفات تصطدم عادة بالاختلافات التقديرية التى لا يمكن تحاشيها والتى تفصل بين المفهومات المتعلقة بحياة الانسان الذاتية والكون . أما العلم فانه يحقق توافقا نسبيا بين العقول بشرط أن يهدف الى حل مشاكل محصورة فى نطاق معين . وأن يستخدم مناهج محددة تماما .

فأحيانا يكون من الميسور أن تتفق العقول بشأن مشكلة من المشاكل مثلما يحدث عادة فى حساب الاحتمالات عن احدى الظاهرات وفى قوانين الوراثة وفى حالة من حالات الادراك وأحيانا أخرى يصعب ذلك تماما مثلما هو الامر فى موضوع الحرية الانسانية • ولهذا توصف المشكلات الاولى بأنها تحمل طابعا علميا بينما تعد المشكلة الاخيرة من نوع فلسفى .

واذا كان لهذا التقسيم معنى فمعناه أنه قد أمكن عزل المشاكل الاولى بطريقة لا نبحث عند حلها كل مشاكل الوجود بينما تظل المشكلة الأخيرة متضامنة مع سلسلة المسائل غير المحددة التى تستلزم اتخاذ موقف ما حيال عالم الحقيقة بأكمله • ولكن هذا لا يمنع من أن تستحيل مشكلة من مشاكل الفلسفة الى موضوع علمى اذا أخضعناها لتحديد جديد على نحو ما حدث فى ميدان علم النفس .

وقد أصبحت مشكلة التحديد الجديد ملحة الحاحا لا خلاص منه فى ميدان المعرفة ذاته لسببين : أولهما التقدم فى بعض مناهجها الجزئية ، وثانيهما ازمة العلاقات بين العلوم وبين الفلسفة • فلا شك أن اوضاع المعرفة قد تغيرت عن ذى قبل وأصبحت مناهجها أكثر دقة وأنه قد صار من اللازم أن تكشف العلوم عن قدراتها أمام التيار الفلسفى البحت . وديكارت نفسه هو الذى نصح بأن نخص التأمل الفلسفى بيوم واحد فى الشهر وأن نوقف بقية الشهر على دراسة التجربة أو الحساب . ومعظم الذين يناقشون اليوم طبيعة الفكر العلمى وأصول التفكير هم فى الغالب من رجال الرياضيات وعلماء الطبيعة والاحياء . كذلك استطاع الكثيرون منهم التسلل الى حقل المعرفة الفلسفية ذاتها وادخال التحديد الجديد على بعض فروع بحثها مثلما حدث بالنسبة الى أصول الرياضيات .

ولكن العلوم الجزئية تتصف بصفات معينة ولا تواجه مشكلاتها جملة كما أنها تقوم بتفصيص الصعوبات فى طريقها بالاسلوب الذى يمكنها من اعادة تصنيفها وتنسيقها . ولذلك فالمعرفة التى تود أن تكون علمية ينبغى أن تتحاشى التساؤل من أول الامر عما تعنيه المعرفة على نحو ما تتحاشى الهندسة أن تحدد مقدما ماهية المكان وكما تمنع الفزياء نفسها من بحث ماهية المادة فى أول طريقها وكما ترفض علوم النفس اتخاذ موقف معين بشأن طبيعة العقل عند شروعها فى الدراسة . وهكذا يخلو العلم من أى معرفة عامة بل انه يصبح بذلك خلوا أيضا من المعرفة العلمية ذاتها . وقد تنشأ عن ذلك وجود أشكال متعددة للمعرفة

يثير كل منها عددا غير محدود من المسائل الجزئية . والموقف لا يزال كما هو فيما يتعلق بالنماذج الكبيرة من المعرفة العلمية المتخصصة ولايزال من أصعب الامور أن نتلاقى عند رأى عام واحد بشأن ماهية المعرفة الرياضية أو المعرفة البيولوجية او المعرفة الفزيائية .

أما اذا كان الامر متعلقا بتحليل اكتشاف معين ذى تاريخ محدد المعالم أو فكرة متميزة بينة التطور فليس من المستبعد أن تتفق العقول اتفاقا كافيا بشأن المشاكل المعروضة على شريطة أن تظل فى حدود التساؤل عما يلى : كيف انتقل الفكر العلمى فى الحالات التى واجهها وحددها تحديدا حتميا من مستوى معرفى منخفض الى مستوى معرفى مرتفع ؟ فاذا كانت المعرفة العلمية تعد حتى اليوم ذات طبيعة فلسفية لارتباطها الضرورى بكل مشاكل الجملة ، فمن الممكن بلا أدنى شك أن يحدد المرء بانتقاله الى تناول الاشياء فى سلسلة من المسائل الجزئية المجسمة عندما يستفسر : كيف تزداد المعرفة ؟ فمن هذه الوجهة يمكن أن تنشىء نظرية العمليات المشتركة بين مختلف الزيادات نظاما يتحول بالتدريج الى علم .

وهذا فى الواقع هو ما تصبو الى تحقيقه نظرية المعرفة الناسلية . وقد أخذت هذه المعرفة اسم الناسلية نسبة الى الناسلات وهى عناصر الوراثة فى الكائنات الحية . ودراسة الناسلات هى دراسة الوراثة والتغير . واعتماد هذه النظرية على الناسلات عند تحديد طبيعتها المعرفية معناه أن هذه المعرفة تبنى خصائصها على دراسة وافية لتطور الكائنات خلال تاريخها الزمنى منذ وجودها فى الحالة النووية . ولكى نحمى هذا المذهب المعرفى الجديد من أخطار النكوص أو التفرق لابد من أن نخلق منهجا دقيقا يخضع له ويمضى وفقا لمقتضياته . بيد أن التساؤل عن كيفية ازدياد المعارف يستلزم كذلك أن نلم منهجيا بكل معرفة من ناحية تطورها فى الزمان بوصفها عملية مستمرة لا نلحق بأولها ولا نبلغ نهايتها . أو بعبارة أخرى ينبغى دائما أن نواجه منهجيا كل معرفة أولا من حيث اتصالها بحالة سابقة معينة ذات مستوى منخفض ، وثانيا من حيث قدرتها على تمثيل هذا المستوى نفسه بالنسبة الى مستوى معرفى أرفع .

ولنضرب لذلك مثلا بالحقيقة التى يرددها الكثيرون وهى الحقيقة التى تقول ٢ + ٢ = ٤ . فمن الممكن تفسيرها بوصفها خطوة ناسلية لسببين : أولا لانها تحتوى على معرفة لا يملكها كل عقل مفكر وبالتالى

تستحق دراسة تكوينها ابتداء من معارف أقل . وثانيا على الرغم ممـا تحتويه هذه العبارة من حقيقة نهائية فانه من الممكن الوصول بها الى درجات أرفع عند ضمها الى الانظمة الفاعلية الاغنى مضمونا والافضل تكوينا . اذ أن هناك فارقا شاسعا بين ٢ + ٢ = ٤ كتقرير عن مشاهدات واقعية أو كمفهوم من مفهومات فيناغورس وبين ما آلت اليه فى كتاب أصول الرياضيات الذى وضعه كل من رسل وهوايتهد .

ولا شك فى أنه من الممكن فهم الاشكال الهندسية والتحليلية دون اهتمام أو انشغال بشأن الحقيفة . ومع ذلك فاننا واثقون من أن التجربة لن تفترض الخطأ فى هذه الاشكال من حيث هى استنباطية متماسـكة بل وان التجربة نفسها سوف تعمل على ملء هذه الاشـكال ان عاجلا أو آجلا وستتكيف معها تماما . وهذا هو وجه الحيرة فى الأمر . اذ أن الرياضيات مع تطابقها دائما مع قطاع معين من الحقيقة الطبيعية تتخطى هذا القطاع بتعميماتها . فالرياضيات لا تنبنى ابتداء من درجة معينـة أو من مسـتوى معين فى تطورها على أى نوع من أنواع التجـربة . مما لا شك فيه أن الطفل يحتاج الى رعاية تجريبية حتى يتأكد من أن (١ + ٤ = ٢ + ٣) على نحو ما اكتشف المصريون القدماء أوليات الاشكال فى هندسة اقليدس اعتمادا على المقاييس . ولكن ابتداء من سن ١١ ، ١٢ سنة عند الطفل وابتداء من حضـارة اليونان فى التاريخ يرتفع مستوى الاستدلال الرياضى عن مجرد التقرير التجريبى . قد تكون التجربة مناسبة لاكتشاف مشاكل وأوضاع جديدة . وهى كذلك فعلا على الدوام بحيث تقود عالم الرياضيات الى اتجاهات لم يكن يتوقعهـا أو يرغب فيها من أول الامر . ولكن لا يمكن أن يشير عالم الرياضيات الى التجربة بوصفها مقياسا للحقيقة كما يفعل عالم الطبيعة . فالعبارة أو الجملة الرياضية صحيحة مادام من الممكن اثباتها عقليا لا من حيث توافقها مع الواقع الخارجى .

ومع هذا فان الدلالة المعـرفية للعدد قد فتحت المجـال أمام افتراضات متعارضة ومتناقضة فيما بينها حتى أصبحت الصعوبة كبيرة فى تمييز المشاكل بعضها عن بعض ووضعها فى أقسام . فهذه العبارة مثلا : ١ + ١ = ٢ هل هى حقيقة أم هى أمر متفق عليه أم هى عبـارة تحصيل حاصل ؟ وبينما لم تثر الحقيقة العملية لعلم الحساب أى جدال أو نقاش نجد أن مشـكلة التعرف على حقيقة العدد وماهيته تكشف عن عدم قدرة الفكر على فهم طبيعة الادوات التى يعتقد أنه يفهمها والتى يستخدمها فى كل أفعاله تقريبا .

فهذا التعارض بين وضوح اســتعمال العدد وتضارب نظريات المعرفة التى ألفها رجال الرياضيات بشأنه يثبت فى حد ذاته مســاس الحاجة الى بحث ناسلى . ذلك أن عدم شعور الفكر بالاجهزة الاساسية فى عملياته الآلية هو فى الواقع دليل نفسى على أولية هذه الاجهزة وبالتالى على قدم مستوى تكوينها الذى يجب الصعود اليه من أجل بلوغها .

فالمنهج الناسلى يدرس المعارف من ناحية دورها فى بنائها الحقيقى أو النفسى وينظر الى كل معرفة من ناحية ارتباطها بمستوى معين من العمليات فى هذا البناء . وهو منهج لا يسىء الظن مقدما بالنتائج التى يؤدى اليها استخدامه بل هو المنهج الوحيد الذى يتصف بهذه الصفة على شرط التمشى مع وجهة النظر الناســلية حتى آخر الشــوط الذى تؤدى اليه .

ان أصحاب نظريات المعرفة يتهمون الاعتبارات النفسية الناسالية بأنها تؤدى حتما الى نوع من الوضعية التجريبية وأنه فى امكانها أيضا أن تنقلب الى نظرية قبلية أو حتى أفلاطونية . ولكن الظروف التى أدت الى اساءة الظن بالمنهج الناسلى الى هذا الحد هى أن بعض النظريات المشهورة فى تاريخ الفكر ابتداء من الفلســفة التطورية عند اسـبنسر Spencer الى نظريات انريكيز Enriques (١) الحديثة قد توقفت فى منتصف الطريق عند تطبيقها للمنهج الناسلى .

ونظرية المعرفة الناسلية كما اتضحت فى منهج بياجيه تعتمد على الأسس والمبادىء التالية :

أولا : ينبغى التعود على التفكير نفسيا وبيولوجيا عند دراسة المعارف المتعددة فى مختلف أفرع العلوم واعتبارها مرتبطة بأبنية حية وموازنة بعضها بالبعض الآخر .

ثانيا : المهمة الاولى للمنهج الناسلى هى الموازنة التشريحية بين الابنية العقلية والتطور بها الى الفسيولوجيا العامة للعقل . فكل معرفة تتضمن عملا بنائيا عمــلا وظيفيا . ودراسة البنـاء العقلى ضرب من علم التشريح كما أن الموازنة بين الابنية المختلفــة نــوع من التشريح

---

(١) فيديريجو انريكيز Federigo Enrignés من علماء مطلع هذا القرن الذين صبغوا العلوم والرياضيات بالدراسات النفسيه وكانت له نظريات متصلة بالسببية وتداعى المعانى . ومن مؤلفاته تطور المنطق ومشكلة المعرفة .

المقارن . أما التحليل العضوى الوظيفى فهو ضرب من الفسيولوجيا واذا امتد الى حد عقد المقارنات الوظيفية يصبح عندئذ فسيولوجيا عامة .

ثالثا : فى حالة عدم القدرة على تتبع المقارنات عند فحص النماذج البنائية بسبب تعرقل القدرة البصرية ينبغى اللجوء الى منهج النشوء النووى الفسيولوجى الذى يصل بالموازنة الى المراحل الاولية جدا للنمو الوجودى الناسلى أو لنمو الخلائق الناسلية . فبمثل منهج النشوء النووى أمكن تصحيح الكثير من التصنيفات العلمية فى مملكة الحيوان بالرجوع الى مراحلها انديدانية ومتابعة نموها التطورى وتكويناتها الحية

رابعا : ويتميز منهج المعرفة الناسلية بالمقارنات المتعددة على مستويات متنوعة . وهذه المقارنات تأخذ شكلا تاريخيا نقديا . وهذا الشكل التاريخى النقدى هو الشكل المنهجى الذى يجرى تطبيقه على تاريخ العلوم وعلى الافكار الاساسية التى يستخدمها ويبنيها العلماء خلال تطورهم الاجتماعى . والمعرفة الناسلية لا تقوم بتطبيق المنهج التاريخى النقدى على المعرفة فى مراحلها الاولية الناسلية وانما تقوم بتطبيقه على الافكار المتطورة فعلا وقد بلغت مراحل النمو الجماعى للتفكير العلمى ومراحل التعاون بين العلماء أنفسهم .

خامسا : ويحتاج هذا المبدأ الرابع الخاص بالتاريخ النقدى الى استكماله بمبدأ خامس يختص بمنهج نشوئى نووى عقلى . وهو منهج آخر سوى المنهج النشوئى النووى الفسيولوجى فى المبدأ الثالث . فالمنهج النشوئى النووى العقلى يتابع الافكار فى نشأتها الاولية جدا عند تحليل النمو العقلى للطفل أو عند متابعة الفكرة المعينة لدى الذين استخدموها دون أن يكون لديهم تصور واضح لها . وهذا المنهج النشوئى للعقل يلعب دورا هاما فى نظرية المعرفة الناسلية مثل دور المنهج النشوئى الفسيولوجى فى علم الحيوان المقارن . ولا تكفى كل من علم الاجتماع وعلم التاريخ لتفسير كيفية تمثل الطفل للنظم والاوضاع التى يتلقاها وكيفية تصوره للاشياء التى تحيط به . ولهذا يلبى المنهج النفسى الناسلى احتياجنا الى معرفة موقف الطفل من التراث الاجتماعى ومن الاوضاع المعنوية والحسية الى يتلقاها من حوله .

سادسا : لا يمكن الوقوف على طبيعة أى حقيقة حية باستطلاع مراحلها الاولية أو مراحلها الختامية ولكن باستطلاع عملية تحولاتها نفسها . فالمراحل الاولية لا معنى لها الا بالنسبة الى حالة التوازن الذى تطمح اليه . وحالة التوازن هذه لا نفهم الا على ضوء الانشاءات

المتتالية التى أدت اليها . وفى حالة فكرة من الافكار أو مجموعة من العمليات الذهنية ليس المهم فقط هو نقطة الانطلاق فهى نقطة يصعب التحقق منها .وليس المهم أيضا نقطة التوازن الختامى فهى نقطة لا نعرف حقا ما اذا كانت ختامية أم لا . المهم فعلا بهذا الصدد هو قانون النشوء والترقى أو النظام الفاعلى للتكون التقدمى . وهنا يصبح المنهج النفسى ألناسلى وحده وسيلة الى معرفة الاعتاب البدائية حتى لو لم يصل قط الى العتبة الاولى ويصبح المنهج النقدى التاريخى سبيل التعرف الوحيد على الخطوات الاخيرة ولو لم تكن نهائية . فقانون النشوء يجعلنا دائما فى رواح وغدو بين الناسلات الاولى وبين التوازن النهائى (بالمعنى النسبى لا بالمعنى المطلق) وهو وحده الذى يسمح لنا بالأمل فى بلوغ أسرار الأبنية المعرفية وفهم التفكير العلمى .

هذه هى المبادىء الستة الاساسية فى المنهج الذى اختطته نظرية المعرفة الناسلية وهى مبادىء مستندة الى الاعتماد فى كل المقارنات والتخريجات العقلية التى يتوقف عليها عادة التطور الحقيقى لمفهومات العلم . وقد حصرها بياجيه حصرا دقيقا يجعل من نظرية المعرفة الناسلية وسيلة دقيقة لبلوغ الحقائق فى ميدان البحث العلمى المنهجى.

وقد استطاع أنريكيز أن يقوم بتطبيق منهج مشابه فى روحه العلمية وخطواته النفسية للمنهج الذى وضعه بياجيه لنظريته فى المعرفة الناسلية . فأنريكيز وضع فى كتابه عن التصورات الأساسية للعلم سنة ١٩١٤ كل القواعد التى رأى ضرورة البحث بمقتضاها . وسار على هدى هذه القواعد فى أبواب المعرفة جميعها ، كالمنطق والهندسة والميكانيكا والديناميكا الحرارية والبصريات والمغناطيسية الكهربائية وعلم الأحياء . ولكن كل هذا المجهود الذى قام به أنريكيز ينبغى اعادة النظر فيه اليوم من جديد . كذلك ينبغى اعادة النظر فى كل ما جاء به بالدوين أيضا بهذا الصدد .

فهل معنى ذلك أن المعرفة الناسلية قد فشلت ؟ لا على العكس لأن العلم بمعناه الحقيقى يتطلب منا دوام المراجعة للنتائج التى نتوصل اليها عن طريق هذا المنهج الناسلى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلابد من اعادة البحث من جديد على ضوء النتائج الجديدة فى علوم الطبيعة والنفس والرياضيات . فهذه العلوم ، وخاصة علم النفس الحديث ، قد تغيرت تغيرا قويا شاملا فى السنوات الأخيرة . وقد انبنت نظريات أنريكيز فى مجموعها على نظريات علم النفس فى الاحساس وتداعى الأفكار والتجريد

ابتداء من صفات حسية مما أضفى على موقفه نوعا من التبلد اللاحركى وجعل فلسفته منقفلة على نفسها • أما علم النفس الحديث فينكر أولا الوجود العقلى للحواس ولا يعترف الا بالادراكات المنظمة ويضع موضع الشك ثانيا فكرة المتداعيات البسيطة Les Associations Simples ويرجع ثالثا وأخيرا كل حالات الشعور الى موضعها النسبى بالقياس الى الأحداث والى أنواع السلوك الخاصة بالمجموع • فاذ أخذنا فى الاعتبار كل هذه الخصائص الجديدة تراءت المبادىء والافكار العلمية على ضوء علوم النفس الناسلية فى وضع مختلف عما كانت عايه •

ويعود بياجيه ليشير الى موقف المعرفة الناسلية كما وضحت أخيرا على يديه فيقول ان نقطة الانطلاق الحقيقية فى المعرفة الناسلية الجديدة بعد أن تكيفت مع خصائص علم النفس المعاصر لم تعد الاحساس أو التجريد التخطيطى ابتداء من الصفات الحسية وانما أصبحت شيئا آخر هو التقدم نحو الحدث بأكمله الذى لا تعدو علاماته الحسية أن تكون سوى مظهر من مظاهره • فالفكر يشرع فى حركياته الأساسية ابتداء من الواقعة • الفكر يقيم نظامه من العمليات المنطقية والرياضية بعد المامه بالحدث ولذلك نستلهم أسرار الناسلات الخاصة بهذه الافكار من تحليل الوقائع الأولية وطريقة نفاذها شيئا فشيئا الى داخل العقل نفسه •

وباختصار يمكن القول ان المنهج الناسلى بوقف عمله على دراسة المعطيات التى يقدمها الواقع الحى من حيث هى عملية ازدياد للمعارف • ويعرض لنا بهذا الصدد أمران : أولهما معرفة مم يتكون هذا الازدياد للمعرفة ، وثانيهما ما يمكن استخلاصه بشأن طبيعة هذه المعرفة • وفيما يتعلق بالأمر الأول لا نجد ما يدعو الى الشك فى وجود نمو المعرفة وتطورها • فهذا شىء أقرته جميع المذاهب والفلسفات • ومع ذلك فهناك محل للتساؤل بشأن معرفة ما تتكون منه ميكانيكية هذا النمو الذاتية • فهناك حركة عملية دائبة فى كيان الازدياد المعرفى يصح أن تكون موضع تساؤل • أما الأمر الثانى فهو الذى تقوم عليه الاعتراضات من كل النواحى : هل تكشف العملية الميكانيكية للازدياد طبيعة المعارف ذاتها ؟ وهنا تتقدم المعرفة الناسلية باحدى مصادراتها المزدوجة فتؤكد أن ميكانيكية النمو من حيث هى انتقال من معرفة أقل الى معرفة أكبر تجعلنا نلم بكيان المعارف المتتالية • وهذا الالمام نفسه يمهد لحل هذه المشكلة •

وهذا فى الواقع يستدعى التفرقة بين نظريتين فى المعرفة الناسلية• المعرفة الناسلية المحدودة والمعرفة الناسلية العامة • فالمحدودة هى كل

نوع من الأبحاث النفسية الناسلية أو النقدية التاريخية التى تنصب على طرق ازدياد المعارف معتمدة على نظام ترابط قائم على حالة المعرفة المقررة فى اللحظة التى يشير اليها البحث • وعلى العكس من ذلك تعد من النظرية العامة كل أبحاث تعتمد على نظام ترابط متضمن فى العملية الناسلية أو التاريخية موضوع الدراسة • وتكمن المشكلة عندئذ فى العثور على المنهج الذى يظل ناسليا أو نقديا تاريخيا ويتمسك باهداب قواعده الأساسية • أو بعبارة أخرى المشكلة هى كيفية اعطاء البحث مقاييس موضوعية تسمح بمقاومة أى تأمل أو انحراف ميتافيزيقى بصورة فعالة •

فاذا تبين لنا ذلك كله أصبحت المهام التى تضطلع بها فلسفة المعرفة الناسلية محدودة وواضحة • وأخطر هذه المهام هو التوفيق بين المنطق الرياضى وعلم النفس • فالمنطق الرياضى هو الذى يؤدى الى دراسة العمليات الوجدانية التى يقوم عليها العلم والمنطق فى تطورهما • وقطبا المعرفة فى هذه الحالة هما الضرورة الخاصة بالتضمنات التى تميل الى الاختفاء فى الوقت المناسب وتتابع الوقائع العادى على مر الزمان • والواقع أن علماء هذا العصر مزودون تزويدا طيبا بشأن تحليل التضمنات المنطقية الرياضية • ويعد حساب البداءة axiomatique المعاصر من هذه الناحية أداة فعالة جدا • كذلك يعتبر تقدمنا حقيقيا وملموسا من ناحية أخرى فيما يتعلق بأسلوب خلق الترابط بين وقائع الفزياء وتضمنات المنطق الرياضى •

فنظرية المعرفة الناسلية هى أدق خطوة فى التطور الفلسفى المعاصر لاعتمادها على جملة علوم مجتمعة فى بحثها المعرفى وعلى جملة فلسفات هامة فى هذا العصر وارتكانها الى أهم أساس معرفى فى الفكر الحديث على الاطلاق وهو نظرية التطور •

الباب الثالث
فلسفات إنسانية

- ١ -

السيريالية والفلسفة :

مؤلف هذا الكتاب عن فلسفة السيريالية(١) هو فردينان ألكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون • وهو مؤلف عشرات الكتب الأخرى فى الفلسفات العقلية والوجودية وعن فلسفة ديكارت • ويعد ديكارت تخصصه الأكبر وان كان لا يقل اجادة فى تناول أية فلسفة من الفلسفات المعروفة عن اجادته فى تناول ديكارت • وهو شخصية مرموقة بين أساتذة الفلسفة بالسوربون ومحاضراته مكتظة دائما بالمستمعين ولن تجد نبرة فى الكلام أوضح أو أوقع من طريقته فى العرض والتحليل •

وتأتى أهمية هذا الكتاب من أنه استطاع أن يهز جميع الأوساط الفكرية ••• أدبية •• وفلسفية •• وفنية •• وعلمية •• فى سنة ١٩٥٥ حينما ظهر لأول مرة فى سلسلة مكتبة الفلسفة العلمية عن دار فلاماريون بباريس ، وشغل الأذهان توا لما عرف عن مؤلفه من خصوبة ونضج فلسفيين • والأستاذ ألكييه هو أحد محترفى الفلسفة المتخصصين الذين مازالوا يحتفظون بنضارة وجوههم وورونق هيئتهم رغم عملهم المتصل داخل قاعات السوربون •

وهو لا يطمع فى أن يقدم تاريخا للسيريالية ولا معالجة لمشاكلها • ولا أمل له فى أن يقدم للجمهور فلسفة السيريالية كما لو كانت فلسفة السيريالية • اذ سيعترض الجميع على ذلك بأن السيرياليين ليسوا فلاسفة ولا يصح أن يطلق عليهم اسم الفلاسفة • واذا كانوا قد تميزوا بشىء فقد تميزوا بانتاج الشعر وبانتاج الفنون التشكيلية • ولا شك أن عصرنا قد خلط بما فيه الكفاية بين الفن والفلسفة • ولكنه يخلط أيضا وبمبالغة أكبر بين الفلسفة والعلم •

ومن أجل تمييز الفلسفة من كل هذه الاختصاصات الأخرى تجب ملاحظة شىء هام جدا وهو أن الفلسفة لا تختص بنظام فرعى للأشياء وانما هى خط سير الانسان كاملا مكتملا • هذا التعريف الذى يخص به ألكييه الفلسفة هو نفسه الذى قدمه فى بحثه الفلسفى الكبير عن وحشة الوجود حين قال : انه لا يتطلع الى فلسفة جديدة • انه يسعى للعثور فى

---

(١) La Philosophie de Surréalisme : Ferdinand Alpuié

تاريخ الفلسفة على خط سيرها الأبدى • وهذا التعريف هو نفسه الذى بعطيه للفلسفة مرة أخرى وهو بصدد بحثه عن السيريالية •

ولما كان هناك أمل كبير فى أن يبقى للسيريالية جانب لا هو بالأدبى ولا هو بالعلمى وأن يسعى هذا الجانب المستقل عن الأدب وعن العلم الى التطلع نحو الملاحظة ونحو الاكتشاف فى المجالات المهجورة المهملة ••• أقول لما كانت السيريالية مرتبطة بهذا المبحث الجانبى بلا أدنى شك فقد صارت خطواتها تلك أيضا بالضرورة غير قابلة للفحص بالمناهج العقلية أو التعبيرات الجمالية• أو بعبارة أخرى يمكن أن نفترض للسيريالية نظريات حقيقية عن الحب والحياة والخيال والعلاقات بين الانسان وبين العالم • واذا صح ذلك فسيحاول ألكييه عزل هذه الفلسفة واستخلاصها •

لهذا يعمد ألكييه الى المتضمنات الداخلية المترابطة كى يشق طريقه ابتداء من عندها • فلا يعبر عن وجهة نظر السيريالية • وهذا طبيعى لأنه لا يدعى ذلك خصوصا وأنه يحاول استخلاص فلسفتها دون أن ينخرط فى نظامها • أى أنه يبحث السيريالية من الخارج • وهو يعتبر أندريه بريتون أكثر من رئيس للحركة • انه ينظر اليه بوصفه الوعى الذهنى المفكر للحركة السيريالية بأكملها • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى تتحدد نظرته الى السيريالية خلال جهودها نحو الحقيقة الواحدة • وبريتون هو الذى قال فى بحثه عن الحب أن متابعة الحقيقة تقوم فى أصل كل نشاط حيوى ذى قيمة •

ولا تخلو كل أعمال بريتون(١) من دعوات لا تنتهى نحو الأخلاق ونحو الجمال • وينهض ضد كل الدعوات الثنائية من أجل تحقيق الانسان ووفاء لتجربته الانسانية • ويؤدى كل من اخلاصه ووضوحه الى العثور على الحقيقة فى حالات كثيرة من الحالات التى ألقى عليها الفلاسفة المتمسكون بالثنائية أضواءهم • واذا كان بريتون قد أطلق على نفسه اســم عدو الميتافيزيقا فانه لم يلبث أن توصل هو نفسه بطرق مختلفة خاصة به الى عين ما تدعو اليه الميتافيزيقا • ويمتد اعجاب ألكييه بأندريه بريتون على نفس مستوى اعجابه بأفلاطون وديكارت وكانط • ويقول انه هو وحده شخصيا مسئول عن اعجابه ذاك •

ما هى السيريالية :

السيريالية هى الحياة • وليس يهمها أن تنتج أعمالا أدبية بقدر ما يهمها أن تظهر القوى الانسانية فى الحب والأمل والاكتشاف • وقد

---

(١) André Breton

نحول الأدب والشعر بظهور الثورة السيريالية بين ١٩٢٠ وسنة ١٩٣٠ الى الانخراط فى قلب الحياة ذاتها • فلم يعد الأدب والشعر فنا أو حالة فكرية بل صار الحياة والفكر ذاتهما • ومن ثم صارت المؤلفات السيريالية قادرة على انتزاعنا من الأدب ذاته كى تبعث فينا ألوانا من التساؤل العلمى والفلسفى • ولكنها لا تدفعنا بحال الى أى جانب جمالى •

نحن نعرف أن هذا قد يشير الى غير قليل من المغالاة فى التعبير • ذلك أن أندريه بريتون (١٨٩٦ ــ ١٩٤٩) قد جعل من الانفعال والأمل منذ البداية انفعالا أمام الجمال وأملا فيه • بل نستطيع أن نلاحظ مع أستاذنا ألكييه أن بريتون قد أشار فى المانيفستو أو البيان السيريالى سنة ١٩٢٤ الى أنه يعتقد فى أن الجمال هو المعيار الوحيد لقيمة الصورة • وتعتمد قيمة الصورة على جمال الشرارة الواردة(١) •

غير أنه من الواضح رغم ذلك أن الثورة السيريالية هى ثورة على طريقة التعبير الجمالى • اذ لا يمكن مثلا أن نصف البحث الذى قام به بريتون فى كتابه « السمك القـابل للذوبان » بأنه ذو صفة جمالية تقبل العزل • ويصبح كل جمال قابل للحذف من الحياة أو قابل للموضوعية كمشهد من وجهة النظر هذه نوعا من الأدب • ولكن السيريالية ترفض الأدب(٢) • ولا يمكن أن ندرك الجمال الذى يرفض الخضوع للموضوعية الا بأن نلقاه فى قلب القلق الذى نسميه اليوم قلقا وجوديا والذى يمكن وصفه فى لغة عصر بريتون بصفة القلق الحيوى •

لذلك يجب ها هنا أن نتذكر محاولة السيرياليين أول الأمـر أن يرتادوا آفاق الوعى الباطن والجنـون وحالات الهوس • أرادوا أولا أن يستشفوا العبارات المجتزأة التى تطرأ على الذهن وهو فى عزلة تامة عند النعاس وأن يلتقطوا الصور التى تصحب هذه العبارات • واستحال موقف السيريالية بالتالى الى موقف سلبى لكثرة اعتمادها على استدعاء النعاس التنويمى وعلى انتظار موجة الأحلام • وفقدت السيريالية كل روح بلاغية، وجاهدت من أجل مد تجربتها الانسانية وتفسيرها خارج حدود المذاهب العقلية وخارج اطاراتها كى تتحلل من نظراتها الضيقة وتأخذ على عاتقها بمقاييس انسانية •

تبحث السيريالية اذن عن طريق للمعرفة والخلاص معا • انها تلتفت الى كل ما من شأنه أن يرفع الانسان الى ما هو أعلى من مكانته أو الى

(١) اندريه بريتون : البيان السيريالى ص ٥٩ •
(٢) نفس المرجع ص ٤٧ ــ ٤٨ •

مايبدو كما لو كان خارج ذاته • ذلك أنها تطمع أكثر ماتطمع الى الافلات من ضرورات الفكر المدقق ومن سلطان القوانين التى تتحكم فى المحسوسات. وتميل السيريالية الى الخلاص من المحرمات التى تفرضها الأخلاق العادية ومن كل ماتسنه الأوضاع من الشعائر والفروض • أى أنها باختصـار تسعى من أجل الالتقاء بحرية الانسان الكاملة ازاء موضوعات الحس •

السيريالية والشعر والأدب :

ويظن البعض أن مثل هذا الاتجاه من شأنه أن يؤدى الى الانحطاط والفشل • غير أن الاستاذ ألكييه يعارض فى ذلك معارضة قوية جادة • ويقول بوضوح وصراحة أنه يعتقد على العكس أن الحصر الظاهر للتجربة السيريالية واقتضابها فى أداء لغوى كانا نوعا من العودة الى ماهية اللغة التى هى نفسها الشعر • ليس فى الأمر أى انحطاط • لأن الشعر فى الواقع هو الجسر الذى يربط عالم الحقيقة اليومية بعالم الأحلام الرائع • ويظل هذا الجسر الشىء الوحيد الذى يملكه كل من يود الاحتفاظ بالوضوح بحيث لا يترجم رموز العالم العلوى فى لغة تخمينية أو سحرية أو دينية •

ويحس بريتون باعجاب قوى نحو المظهر ونحو نوع الكلام ومعدنه كما يشغف بالنبل فى التعبير • ويقـوم بزيارة فييليه جريفان وبول فاليرى • ويجد الشجاعة ليقول لمحبوبته فى نهاية كتاب «الحب الجنونى» « لقد بزغت من بريق ما كان عندى فى النهاية وليد الشعر الذى كرست له شبابى والذى ما زلت أقوم بخدمته مستصغرا سأن كل ماليس بشعر » وأراجون (١٨٩٧ — ١٩٥٢) (١) الذى يظهر نحو الشعر نفس الوفاء طول حياته يقرر فى كتابه عن « بحث فى الأسلوب » : « نعم اننى أقرأ • اننى مصاب بهذا الداء المضحك •• وأحب الأشعار الجيدة •• هذه الأشعار التى تبعث على الاضطراب ••• وأحب كل ماينتمى الى هذه الأشعار مما وراء الوجود ••• اننى كما لو لم أكن أحس بهذه الكلمات المجدية الرائعة التى خلاها الليل عن طريق رجال لم أعرفهم •• اننى أحب الشعر » •

وهكذا يمكن أن نقول مع ألكييه ان الانتقال الى الشعر لم يكن اذن سقوطا بالنسبة الى السيرياليين • ولم يكن خطوة الى الأمام أيضا • لقد كان الانتقال الى الشعر مجرد عودة الى مالم يهجروه قط • وعلينا من أجل ذلك عدم الخلط بين الشعر وبين الأدب • فهؤلاء السيرياليون قد رفضوا الأدب ذاته باسم الشعر نفسه • فالشعر هو مضمار الروعة والرائع جميل

---

(١) Louis Aragon مولود سنة ١٨٩٧ •

دائما . ان كل ما يبعث الروعة جميل بل ما من جميل سوى ما يبعث الروعة . ولا يدعونا الشعر الى الاهتمام على نحو أى مقطوعة وانما يقوم بتغيير روحنا عن طريق الانفعال الذى يبتعثه فينا . أو بعبارة أخرى الشعر هو مجال حريتنا وهو الذى يسمح لنا بأن نسبغ على كل الأشياء صور رغباتنا .

وعلى العكس من ذلك أنكر بريتون القصة بصورة قاطعة . انه ينكرها لما فيها من حكائية ولأنها تخضع تماما لسلطان المنطق . ويظل هدف القصة خارجيا بالنسبة الينا لأن اتساق كل طابع انسانى فيها ضرورى كما أن تحدده لازم بحيث يتقدم البناء الشكلى كل انفعال مباشر. اذ اننى ـ هكذا يقول بريتون ـ أريد أن يسكت الناس عندما يكفون عن الاحساس . وعندما يرفض بريتون الأدب فهو يفعل ذلك بثقة تامة فى الشعر الذى يبدو فى عينيه حيويا ومرتبطا بعلم الوجود . أو يبدو الشعر فى عينيه مالكا لكل مفاتيح الحرية ومحتويا على رسالة السعادة الانسانية . وذلك من حيث يمثل الشعر اللغة الأصلية أو اللغة الحقيقية الوحيدة التى تعبر عن الوجود وتخلق له موضوعه . وليس الشاعر رجل اللهو والتسلية . انه الواعد الذى يوحى ويحقق .

فالشاعر أندريه بريتون يعزز مركز الشعر وينكر القصة(١) . ويرى أنه لا يتجاوب مع المشاهد الطبيعية أو الأعمال الفنية التى لا تبعث فيه الرعدة الحقيقية ولا تواجه الجمال الا لغايات وجدانية . ويقع من ثم على خاصية الجانب الأخلاقى العالمى فى الشعر . ويؤيد ذلك الجانب كما لو كان أحد الموحيات الحقيقية فى الشعر . ويرفض بريتون الناحية الجمالية كأساس للاختلاف فى القيمة وكأساس يمنع الناس جميعا من أن يكونوا شعراء . ويقوم رفضه ذاك على حكم سالف بعدم حيوية الجانب الجمالى وباعتباره سببا فى انفصال العمل الفنى عن الحياة .

وكأى واحد من أولئك الذين أرادوا تعميم احدى المتع أو احدى المعارف جعل بريتون لمذهبه منهجا هو منهج الكتابة الآلية . ويقتضى هذا المنهج مجرد الكتابة بغير أن يكون ثمة موضوع محل نظر وبغير أن نفتعل أى اشراف منطقى أو جمالى أو أخلاقى . كل ما يتطلبه هذا المنهج هو أن ندفع الى الخارج بكل ما يوجد على صورة لغة بداخلنا مما تعوقه عادة مراقبة الشعور . لأن كل مافينا خطاب ونزوع نحو الخطاب . ويعمد

---

(١) قارن هذا بموقف أستاذنا العقاد فى كتابنا عن « عبقرية العقاد » ص ١٣٨ ـ ١٤٢ خلال كلامنا عن قصة سارة .

بريتون بهذه الكتابة الآلية الى تحرير هذا الخطاب واظهاره بوصفه هو نفسه الانسان٠ومن ثم تجنح السيريالية نحو العلم الذى يمكننا أن نتحدث فى اطاره وحده عن المنهج والتعميم والايحاء بمكنون الخاطر ٠ ولذلك صار من الضرورى أن يخضع بريتون لكل متطلبات الموقف العلمى وأن يتكلم عن موضوعية الغايات وعن سير الواقع الحقيقى الخاص بالفكر الذى تظهره الكتابة الآلية ٠ ويعرف المانيفستو أو البيان الذى كتبه بريتون السيريالية بأنها : « آلية نفسية خالصة نود أن نعبر بواسطتها عن السير الحقيقى للفكر اما مشافهة أو كتابة أو بأية وسيلة أخرى ٠٠ فالسيريالية تعتمد على اعتقاد بالحقيقة الرفيعة الخاصة بأشكال معينة من التداعى التى ظلت مهملة حتى وقت ظهورها » (١) ٠

فلسفة السيريالية :

وتبزغ أمامنا ها هنا مشكلة ناصعة الأهمية وهى لماذا تكون الفاعلية اللا شعورية للفكر أقرب الى الحقيقة من فاعليته العقلية ؟ أو يمكن وضع السؤال بصيغة أخرى فنقول : لماذا تمتلك بعض صور التداعى حقيقة أرفع من حقيقة التسلسل المنطقى أو من حقيقة الانتباه ؟

والجواب طبعا على هذا السؤال من وجهة نظر السيريالية حاضر ولا يحتاج الى بحث طويل ٠ فالفكر الآلى أكثر حقيقة لمشاركته فى الشعر ٠ والشعر فى السيريالية كما سبق القول هو الحياة ٠ بل ان الشعر هو الذى يوحى بعالم فوق الواقعية ٠ وهو عالم الحقيقة المطلقة فى نظر بريتون لما يقوم به من تركيب بين العالم المرئى والعالم الخيالى ٠ ولا يقف الشعر عند حد تحديد الظاهرة تحديدا فوقيا عن طريق المعنى الشعرى الذى يبيح رؤيتها على نحو آخر ٠ انما يصدر الشعر عن لغة أصلية يعبر بها قبل أى تفكير عن الشرط الاساسى للانسان ٠ انه يسعى لتغيير الحياة بل والعالم أيضا ٠ ونحن نعرف وقع المفهوم الثورى على السيريالية ٠ وليس هناك مايلزمنا كما يقول ألكييه بالاعتقاد فى تماسك مثل هذا المشروع أو قابليته للتحقيق ٠ كل ما يمكن قوله هو ان هذا المشروع كان أساسيا فى الحركة السيريالية حيث لا يمكن تمييز الشعر من الوجود أو من الحب أو من الأمل ٠

ولا شك فى وضوح الموقف السيريالى على الرغم مما يحمله فى طياته من تردد بين امتداح الفن وانتقاص قدره ٠ فالواقع أن اعتراض أندريه

---

(١) اندريه بريتون : البيان السيريالى ص ٤٢

بريتون الأساسى انما ينصب على ذلك النوع من الجمال الفنى المنفصل عن الحياة والحب والأمل الانسانى • وهو ذلك الجمال الشكلى الخاص بما يعبر دون أن يخلق وبما يروى دون أن يسعى الى التغيير • ولم يكف بريتون عن اعتبار الشعر حياة أو وجها من أوجه العالم التى يجب تحققها أو حرية الإنسان التى ستصمد من أجل تحقيق ذلك العالم •

وهنا يعرض لنا ذلك الاشكال الكبير الذى اصطدمت به السيريالية رغم أنفها • هذا الاشكال هو كيف نوفق بين الفن المتمسك بأطراف الفكر الآلى أو التلقائى وبين سعيه لتغيير الحياة والعالم ؟ أو كيف نوفق بين مافى الثورة عادة من ايجابية وبين معالم السلبية التى اكتنفت آراء السيريالية ؟ أو بتعبير آخر كيف يمكن أن ننقذ السيريالية من حكم بعض الناس عليها بأنها فلسفة عدمية • لقد أطلق عليها كامو هذا الوصف فى كتابه عن الانسان المتمرد بحكم اختيارها دائما الموقف الأسوأ والوضع الأقل قيمة • وقال انها وقد فشلت فى الحصول الأرفع آثرت من ثم ماهو أدنى • ولهذا تعد مذهبا عدميا •

ويحاول ألكييه التعرض لهذه النقطة فى الفصل الذى عقده عن التمرد والثورة • فيقسم كلامه عن التمرد والثورة الى ثلاث نقاط رئيسية أولها الرفض السيريالى وثانيها السيريالية والماركسية وثالثها عدم التحقق • ويرد تحليل ألكييه لمسألة الفاعلية السيريالية خلال كلامه عن النقطة الثالثة عن عدم التحقق •

وهذا طبيعى لأن الاجراءات التى تستند اليها السيريالية فى فنونها الشعرية تعمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الانفصال الذى تقيمه فى داخل كل العلاقات المنطقية • انها تعمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الاخلال بالروابط المنطقية المختلفة بين الأشياء نفسها • وهذا يعنى اننا لن نبلغ مستوى الشعور الطفولى الأول الذى تتبدى عنده علاقة العقل بالأشياء الا اذا قمنا بتحطيم كل نتائج التجمد العقلى واللفظى الذى نعيش فيه خلال تجاربنا • اننا نحيا داخل هياكل وروابط ذهنية ولا نكاد ندرك العالم الا خلال هذه المظاهر العقلية الجامدة • بينما تعمل السيريالية على مستوى الشعور الطفلى الأولى • ولا بد من التخلى الكامل عن كل تلك المظاهر اذا شئنا بلوغ هذا المستوى أو النفوذ اليه •

وعلى هذا النحو نهضت السيريالية تعارض كل عقلية وكل تبعية لمنطق الأشياء • واستطاعت من ثم أن تتحول من الرفض لأقوال الناس وأحاديثهم الى الرفض لأقوال أصحاب الايمان بالمدركات والعلوم • وفطن أندريه بريتون الى سر انحطاط الحياة العامة فقال ان تفاهة العالم الذى

نعيش فيه تستند بخاصة الى مدى قدرتنا على التنويه والابانة • ولم يستطع بريتون صاحب المانيفستو السيريالى (١) أن يسبغ على الفعل مفهوما سياسيا وأن يطلقه من قيوده • والسبب فى ذلك هو أن تلك الصعوبات التى صادفها فرضت عليه أن يختار اما الفاعلية العملية واما الشعر • وكان بريتون ينحاز فى كل مرة يتحتم عليه فيها الاختيار الى عالم الشعر • وفضلا عن ذلك فانه يتابع فى اخلاص ماقاله الشاعر الفرنسى رامبو (١٨٥٤ — ١٨٩١) « اننى أشمئز من كل الحرف » ويفرض على السيريالية فى ثورتها أن تعلن الحرب على العمل • ويرى أكثر من ذلك أن فلسفة باركلى من أجمل الفلسفات لأنها تنكر وجود المادة وتعد بالتالى من فلسفات عدم التحقق • ولكن اذا امتدت أحلام باركلى الى اقامة العالم فوق دعائم راسخة فان أمل السيريالى منحصر فى هدم المعطيات •

السيريالية والثورة :

وعمدت السيريالية أساسا الى ايجاد أزمة حقيقية فى عالم الفكر • هذه الأزمة هى أزمة الشىء • أرادت السيريالية أن تبعث نوعا من الغربة فى الحس البشرى ذاته • وكانت هذه من بين المسائل الرئيسية فى الوضع السياسى الذى اختارته السيريالية • ولعل هذه من أولى المهام التى حاول القيام بها شعر السيريالية • كانت عملية ابتعاث الغربة فى الحواس الإنسانية من أول الواجبات التى حاولت السيريالية أن تخلقها لنفسها • ويتم ابتعاث الغربة فى الحواس عن طريق الشعر • فالشعر هو الذى ينكر مملكة الطبيعة ولا يعبأ بخواص الأشياء • والشعر هو الذى لا يهدأ له قرار الا بأن يمر بأياديه السلبية فوق العالم بأكمله •

لذلك اذا شئنا تفهم الرغبة فى حقيقتها بوصفها أول خطوة من خطوات العمل والتنفيذ وجب علينا أن نصل الى مستواها الحقيقى • الرغبة هى منبت كل الميول والدوافع والحوافز • أو الرغبة هى مصدر الحركة والأداء فى كل فعل • وبناء على ذلك يجب الرجوع الى المنبع ذاته • يجب الابتعاد عن مظاهر الآلية وقوانين التأثير الايجابى وقوى الفاعلية لكى نعود الى المشروع الذى نبتت عنه • هذا المشروع الأولى الطفولى هو مشروع عدم التحقق الذى يمثل الرغبة فى حد ذاتها •

ويستند منطق هذه الفكرة الى أن العقل يظل دائما غريبا عن الانسان • يظهر العقل فى كل الوسائل العملية التى يجريها الانسان من

(١) Le Manifeste Surréaliste (١٩٢٤)

أجل تسوية أمور معاشه . واذا كان العقل فى الانسان فعلا ويعد قوة من قوى التحرر الفعلى لديه وأسلوبا فى الفهم والاحتياط بالنسبة الى كل ما يحدق به وأداة من أدوات خدمته لتحقيق مآربه ... أقول اذا كان العقل كذلك فانه يظل رغم كل ذاك غريبا عن الانسان . ومصداق ذلك أنه يمتزج برغبة الانسان كلما احتاج الى مايحقق وحدة كيانه .

فالرغبة هى التى تسمح بقيام حالات من الوجد التى تؤدى الى ايحاءات أكبر . ويفهم السيرياليون الرغبة لا بوصفها ميلا الى الامتلاك وانما بوصفها جنوحا الى مايعجب ويبهر . ولا يعرف السيرياليون عالم الأعاجيب بوصفه عالم الحلوى التى يتمتع بها الأطفال الصغار وانما بوصفه الطريق الذى يؤدى الى دنيا الشعر . ولذلك فهو عالم يبعث على النشوة والوجد . وعلى السيريالية أن تخترع الوسائل التى تخلص الانسانية من الأعمال اليومية . وتنبع هذه الوسائل التى تستحدثها من الدهشة والاغتراب . فهاتان الظاهرتان هما اللتان تقضيان على كل توقع برفض المعانى العادية للأشياء (١) .

وهنا توحد السيريالية بين الرغبة والروح . انها ترفض تقسيم الانسان وتضع أمام العالم ثورة جديدة صادرة عن كيان الموجود بأكمله . ويحقق الوجدان وحده ذلك الاتحاد فيما بين الرغبة والروح . ومن ثم يصبح استخدام العنف ضد المجتمع ذا أساس أصلى فيما تحتوى عليه الرغبة من عمق ومن أصالة طبيعية . والرغبة العارمة هى العنف نفسه . ولذلك يمكنها أن تبرز فى صور شتى أمام الأحداث بغير ضوابط النظام العادية .

وتود السيريالية أن تظل مخلصة بأى ثمن لهذا المجموع الكلى للرغبة المبتدئة على الرغم من كل مافيها من تناقض وتوتر وحدة . ولا شك أن الثورة السيريالية تهدف الى مثل ماتهدف اليه الثورة الماركسية : تغيير العالم وتحرير الانسان. وبقيت السيريالية محتفظة بطابع التناقض الأصيل بين مقتضى العمل الايجابى الفعال ومقتضى التحرر المطلق ازاء كل أنواع الضغوط . بينما قبلت الماركسية تمييز العقل فى الانسان والانفراد بملكاته بواسطة التمشى مع قواعد العلوم .

وقالت السيريالية كلمتها وحقق سلفادور دالى لأول مرة فى تاريخ

---

(١) قارن هذا بما قلناه عن الحس الجمالى عند بودلير فى كتابنا عن « الخيال الحركى فى الأدب النقدى » (دار المعرفة) ص ١٧ .

البشرية معنى الرغبة المجسم الماثل . وقالت الماركسية كلمتها وأيدت خطوط ثورتها على يد جوزيف ستالين . وستحكم الانسانية يوما واحدا على الأقل بأن سلفادور دالى كان أعظم من ستالين .

٢ ـ ماساة كيركجار (١)

فى سنة ١٩١٣ قام أديب فنان بعمل تمثال نصفى لكيركجار كان هذا الأديب معجبا بكيركجار ، وكان مؤمنا بالصورة التى كونها فى ذهنه عن الرجل . فكل ما وصل اليه من المعلومات وكل ما عرفه من الأوصاف قد تجسمت فى التمثال بصورة مساوية لما فى قلبه من حب لكيركجار وما فى داخلية نفسه من اعجاب به .. وحمل صاحبنا تمثاله الى الهيئات وأصحاب الشأن يذكرهم بأن كيركجار قد مضى على ميلاده مائة عام ، وأنه من المناسب أن تحتفل الجماعات الأدبية بهذه الذكرى الهامة . ولكنه فوجىء بعدم انصات من الجميع ، ولم يكد يفاتح واحدا من أصحاب الأمر فى الموضوع حتى صرخ فى وجه تمثاله : لا يا سيدى .. ليس هذا كيركجار .. لقد كان كيركجار أحدب .. أحدب .

وعاد الأديب الفنان الى بيته ليعمل أصابعه وأزميله من جديد ، وليضع حدبة للتمثال لم تكن معروفة لديه ، ولكنه لم يكد يضع هذه الحدبة فى فى مكانها حتى رأى نفسه مضطرا الى العبث فى وجه الرجل.. أحس بأنه ملزمبأن يغير من معالمالوجه مايكفى لاشعار الناظربأن هذا الوجه صاحبه أحدب .. نعم .. فليست المسألة مسألة حدبة تضاف الى ظهر الرجل ، ولكنها مسألة تاريخ يتغير ووجود يختلف . لقد كانت هذه الحدبة شبيهة بأنف كليوباترا فى مجرى التاريخ القديم وملامحه السياسية فلئن كانت الحدبة شيئا عابرا بالنسبة الى التمثال ، فكم تراها كلفت الرجل : كيركجار الأحدب !

بل تستطيع أن تقول : كم كلفت هذه الظاهرة كل من تناول القلم ليكتب حرفا عن كيركجار ؟ ولأول مرة ـ بعد سقراط ـ يأتى فى تاريخ الفكر انسان يحير الكتاب بحياته أكثر مما يشغلهم بأفكاره . وأكثر من ذلك أن هذه الحياة نفسها التى عاشها كيركجار تحولت على صفحات الكتب الى فكرة من الفكر . ولم ينتج ذلك عن غنى تلك الحياة ووفرتها وامتلائها بما يشجع الكاتب على الحكاية والسرد ، وانما نشأ عن التعارض الشنيع الذى أحدثه كيركجار فى حياته بين الزمنية والأبد .. بين الله والانسان

---

(١) كيركجار هى القراءة الصوتية الصحيحة لاسمه وانظر لذلك قاموس Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch (1958)

٠٠ بين الشعور والتفكير ٠ وليته حاول أن يثير هذه الاشكالات على مائدة الفكر ٠٠ اذا لهان الأمر ٠ ولكنه أراد أن تتجسم أمامه فى الواقع معالم الايمان الباطن وآثار وجدانه الداخلى ٠ أراد أن يبنى وجوده الظاهر على الهام الغيب ، وأن يحقق مشيئة الرب فى مصيره الجزئى ، وأن يدع نهر الأبد يصب فى جدول معاشه المحدود ٠

ولو كان كيركجار مفكرا عاديا لما أثار فى نفوسنا الفضول لمعرفة شيء عن حياته الخاصة ٠ ولكننا نجد أنفسنا منساقين انسياقا نحو تفاصيل حياته من أجل أن نلم بمأساة وجوده كما تمثلت فى الكتب التى تناولته ، والتى عالجت باهتمام صلة فكره بواقع معاشه ، والتى أعطت أهمية للرابطة الحيوية التى مزجت تكوينه العضوى بتكوينه الروحى ٠

ولد صورين كيركجار Sören Kierkegaard من أبوين مسنين فى مدينة كوبنهاجن عام ١٨١٣ ٠ ولم يتأثر الولد بأمه بقدر ما تأثر بأبيه الذى بث فى نفسه وازعا دينيا عنيفا ، وولد عنده ما سماه بالقلق أمام المسيحية ، وأشعره بجلال الواجب ودنس الخطيئة ٠ واجتاز فى سنة ١٨٤٠ امتحانه فى علوم الدين بنجاح ، ولمس حاجته الى الاستقرار بين العواصف النفسية التى تثيرها فى خاطره مباحث الدين ٠٠ فقرر الزواج ٠٠ وكان فى هذا القرار بدء ماسميناه بمسألة كيركجار ، وانبنى عليه تيار جديد فى التفكير الفلسفى ، ويعد فى رأى الكثيرين أول عتبة فى المذهب الوجودى المعاصر ٠٠ قرر الزواج ٠٠ وبدأ بهذه الخطوة مغامرة تمتاز بالجرأة والشذوذ معا ، وكان لصداها فى حياته وكتبه أعمق الأثر ٠ اذ لم تكد تمضى على خطبته من رجينا أولزن بضعة أشهر حتى أخذ يناقش موضوع زواجه ويبحث فى مدى قدرته على اتمام هذا المشروع ٠ وأحس — وهو المرهف الحس — بالخطورة التى تكمن فى زواجه من شابة حسناء فى سن السابعة عشرة ، تتطلع الى حياة الشباب وتتمنى أن تجد فى زواجها معنى لفرحة العيش ، أحس بأن ثمة فاصلا يحول بينه وبين مجاراتها فى هذه الآمال العراض ، وفى هذه الرغبات المتفتحة ، وقدر بأنه سيكون من عوامل التعاسة فى مصير الفتاة التى أسلمت له عنان الجواد الذى يحملها ومجداف القارب الذى هبطت اليه ٠ لقد أحبها ولا شك ٠٠ أحبها حبا عميقا ملك عليه قلبه وفؤاده ، وشغل منه عقله وتفكيره ، وهز منه الروح والوجدان ٠٠ أحبها حب الفتى الوهاج وحب الرجل المخلص وحب الانسان العطوف ٠٠ ولذلك استحال عليه أن يرتكن على شعوره فى محاولته العبور من فوق الهوة التى تفصل بينهما ، ولم يستطع أن يتغاضى عن الفروق الطبيعية الكامنة فى كل منهما ٠ فهو فى السابعة والعشرين وهى فى

السابعة عشرة ، وهو انسان محزون مكروب ، وهى فتاة مستبشرة مرحة ، وهو مفكر خارق فى امتيازه وهى عادية مفرطة فى البساطة ، وهو أحدب أعرج ، وهى جميلة مستقيمة التكوين ، وهو راع اتخـذ من الدين صناعة وطبيعية ، وهى امرأة بعيـدة عن هواية الدين ، ولا تستطيع أن تجـد فى نفسها الرغبة أو القدرة على اتباع سبيله ٠٠ ولا يمكن بالاضافة الى هذا كله أن يكتفى الأزواج بالعلاقة الروحية وأن يكونوا مناليين فى اتصالهم ببعض ٠٠ ولو أمكنه أن يحقق الرباط الوجدانى وحسب بينه وبين رجينا ، لاستمر فى مشروعه ٠ ولكن من أين يملك الحق فى حرمان فتاة من حياتها الطبيعية لتعاشره هذه المعاشرة الفنية ولتعينه على حياة الروح وطريق الله؟!

وبدت المشكلة عسيرة الحل فى نظره ، وشعر بأن العوائق الموضوعة فى سبيله أشد من أن تعمل فيها تحليلات العقل وتبريرات الشعور ٠ فقرر القطيعة ٠٠ ولم يكد يأتى أغسطس من سنة ١٨٤١ حتى بعث الى رجينا بطاقة يقول فى نهايتها : « ٠٠٠ انسى خصوصا كاتب هـــذه السطور واغفرى لانسان ، على الرغم من أنه استطاع عمل أشياء كثيرة لم يكن قادرا ـ رغم ذلك ـ على اسـعاد فتاة شابة » ٠ ولم تحصل القطيعـة عقب ذلك مباشرة ، اذ ساء رجينا أن يحدث هذا وعانت كثيرا من قرار كيركجار حتى قبل أن يعود اليها ٠

قبل أن يعود اليها وهو أشد اصرارا وتمسكا برأيه فى القطيعة ، واعتقد أن سبيله الوحيد هو العمل على بعث الكراهية فى نفسها نحوه ٠ وذلك لكى تكون القطيعة هينة الوقع على احساسها قليلة الأثر فى عواطفها٠ فعمل منذ عاد اليها كل ما من شأنه أن يثير الاشمئزاز فى نفسها من جهته ، وأن يضعف من هذه المحبة التى كمنت فى قلبها بازاء رجل مستقبلها وشريك حياتها ٠ وبدا كذلك باردا فى معاملته لها بحيث ظنت أنه لا يعنى بها ولا يشغل باله بأمرها ولا يكاد يهتم بشىء مما تبديه نحوه ٠ فلم يأت أكتوبر من السنة نفسها حتى كانت أسهم الصبر قد نفدت وكان حلم الخلاص الذى أراده قد تحقق ٠ وحدثت القطيعة من الجانبين ، وبدأت الأزمة الحقيقية فى باطن كيركجار ، وظهرت بوادر ذهنه جلية واضحة فى هــذه الكلمات من يومياته : « لقد كانت أمنيتى الوحيدة هى القدرة على البقاء بجانبها ٠ ولكن فى اللحظة التى شعرت عندها بأن الأمر سينحرف انحرافا سيئا ـ ويالها من لحظة ، فقد جاءت متأخرة جدا ـ أزمعت أن أدفعها الى الاعتقاد بأننى لا أحبها ٠ وها أنذا الآن مكروه من الجميع لعدم اخلاصى ٠٠ وهو سبب ظاهر فى شقائها ٠٠ بينما كنت مخلصا فى قرارى هذا تماما شأنى معها دائما » ٠ ويقول أيضا :« يمكن أن نطلق على قصتى معها هذا

الاسم (حب بائس) ٠٠ اذ أننى أحبها وهى لى وأمنيتها الوحيدة هى أن أظل بالقرب منها وترجو الأسرة منى ذلك ، وهو أملى الأسمى ٠ ورغم ذلك يجب على أن أرفض ٠ ومن أجل أن يسهل الأمر عليها جهدت نفسى من أجل حملها على الاعتقاد بأنى لست سوى مخادع وقح قليل الأهمية ٠٠ وذلك حتى يكون من السهل أن تكرهنى » ٠

ولم تمض سنتان على هذا الحادث حتى تحققت أمنية كيركجار فى زواج رجينا أولسن من شاب يرضيها ويسعدها ويكفل لها حياة أرضية لائقة ٠ فخطبها اشليجل الذى كانت تعرفه وتحبه قبل أن يتقدم لخطبتها كيركجار ٠ ومن ثم أحس كيركجار براحة أمام ضميره وبقلق عنيف أمام مصيره ٠ أما الراحة فلأنه لم يفسد على فتاته مستقبلها ، وأما القلق فلأنها قد استحالت فى خاطره الى صورة ترمز الى ماضيه وتشعره فى كل لحظة من لحظات حياته بأن عاطفته هى عملية تذكر مستمر ٠ وأتيح له أن يراها للمرة الأخيرة فى صيف سنة ١٨٥٥ عندما تقرر انتقال زوجها ليشغل وظيفة حاكم فى مكان آخر ٠ ودبرت هى ذلك اللقاء العابر وهمست فى أذنه تقول : « فليباركك الله ، وليمض كل شىء على ماتروم » ، ولكنه لم يملك أن يجيب بشىء ، واقتصر على أداء التحية ثم انصرف ٠

وكان هذا آخر عهده بها فى عالم الواقع ، ولكن قصتها لم تنته عند ذاك ، وانما امتدت على نحوين : أولهما أن كتابات كيركجار لم تكن أكثر من تحليل تفصيلى دقيق لخطرات ذهنه وقد تشبعت بصورة رجينا ٠ فعاشت من جديد فى فكره وعلى قلمه ، وحاول أن يستدل من تلك الحادثة على أشياء كثيرة ، وأن يجعلها موضوع تجربة حية ، وأن يصوغها كعنصر أساسى فى النزعة الفكرية المقابلة لأنصار الفلسفات العقلية ٠ وثانيهما أنها صارت موضع بحث الكتاب والفلاسفة الذين شاءوا اتخاذها نقطة بدء حقيقى للمذهب الوجودى ٠ فأخذ هؤلاء يفيضون فى الكتابة والتحليل لهذه التجربة التى حولت أفكار الناس الى داخلية الذات الانسانية ، وأقاموا الأدلة على أنها دعامة أولى فى فلسفات الحياة التى تقرن بين الفكرة وواقع الأمور ، بين العقيدة وأسلوب المعاش ، بين الرأى والعمل ٠

ومن نتائج هذه الفلسفة الحيوية التى اعتنقها كيركجار أنه أراد اقحام ارادة الله فى وجوده الفردى ، وأحب اشراك السماء فى تحويل مصيره ؛ فقد اعتقد فى خيرية الرب وبنى على ذلك الاعتقاد ايمانه بأن قوة عليا ستتدخل فى الوقت المناسب من أجل اعطائه مايشاء واعفائه من هذه الهموم التى ركبته ٠ ونجد التحليل الوافى لهذه المشاعر فى كتابه عن الخوف والارتعاد حيث قرن بين موقفه وموقف ابراهيم الخليل عندما تقدم

بابنه قربانا على مذبح الآلهة · فقد أوقف الخليل تضحيته بابنه على اعلان السماء ، وأوقف هو زواجه من رجينا على تدخل الارادة الالهية · وانتظر الاشارة ·· وكانت عنده الشجاعة الكافية لأن يتقصى الفكرة التى يعتنقها الى النهاية ·· فلم يجده الانتظار · وقد يجوز القول بأنه سعد بزواج رجينا من اشليجل ، ولكن من المؤكد ــ كما يقول هايكر فى تعليقه على الحادث ــ انه كان يكون أسعد لو أنها اتخذت قرارا بعدم التأهل ، وبقيت مخلصة لخطبته منها ، ورضيت بكل ما ينشأ عن ذلك من التعاسة والشقوة فى الحياة ! ذلك هو شعور كيركجار فى قرارة نفسه ، وتلك هى نياته الباطنة ، ولو ملك الحق فى أن يتصرف أقل تصرف فى مصائر الآخرين لباح بهذا الرأى وأعلن هذه الرغبة · وانه لمما يؤيد هذا الترجيح عنورهم على خطاب بعد موته باسم أخيه يطلب اليه أن تكون خطيبته السابقة رجينا ضمن ورثته استنادا الى أن خطبته منها لا يمكن أن تفصم بالنسبة اليه ــ شأنها شأن الزواج تماما ــ وأنها ممتدة امتداد الظواهر الأبدية فى عالم اللانهاية ·

ومما يوقفنا على مدى ايمانه بالسماء قوله فى كتابه (عتبات فى طريق الحياة) هذه العبارة : « اليوم ·· انقضى عام ، اننى أحصى اللحظات، لو أن فرصة أتيحت لى كيما أتحدث اليها ثم ينبنى المصير على هذا اللقاء ·· ! لقد فكرت فى الأمر من جديد : فاما هى أو لا أحد ، ولكن على شرط أن ينتظم ذلك الآن من أجل سعادتنا يا اله السماء ! ولن أجرؤ على طلب يدها الا مع التحفظ اللا نهائى بأنها ليست يدها هى ما أطلبه وانما بعض مايفيدنى ·· ولم أجرؤ قط على طلب شىء آخر من الله ·· فالله لا شك هو أقرب شىء الى الانسان عندما يكون فى سبيله الى معبر التسليم والاتكال ، هذا السبيل هو رحلة كاملة حول الوجود ، وبمعنى واحد ، اننى أكاد أخشى أن يقبل الله رجائى أكثر مما أخشى رفضه ··· أخاف أن يقول لى « نعم » أكثر مما أخاف قوله « لا » ·· » وهذا هو أجلى تعبير عن الشعور النفسى الذى كان يحسه وعن القلق العنيف الذى كان يعتريه · فقد كان يخيفه تحقيق الله لما يرجوه وقضاؤه لمطلبه أكثر من رفضه وعدم سماحه ! فلماذا ؟ ·

لقد كان طابع وجود كيركجار الأصيل ــ فيما يبدو ــ هو الأسى والمعاناة ، وتشربت حياته بمعنى الحزن وارتسمت على أيامه معالم التعاسة· كان الهم جوهريا فى معاشه المنطوى ، وأدى به ذلك الى اشفاقه من السعادة وخوفه من دواعى الفرح وتردده أمام الأبواب المتفتحة ! كان يحس بأنه صاحب رسالة ، وأن أى بذل من جانب الحياة له هو اعدام لهذه القوى

الكامنة فى داخلية ذاته . وما من حياة تظهر هذا التعارض وتبدى هذه المحنة قدر ما تظهرها وتبديها حياة أصحاب الفكر المكلفين برسالة المحملين بأمانة ، اذ لا ينبغى أن تبزغ فى حيواتهم من الشـواغل ما يليهم عن أداء عملهم الأسمى ، ولا ينبغى أن تعوقهم المتع الأرضية عن تبليغ رسالة السـماء ! .

وهنا تكمن مأساة كيركجار .. تلك المأساة التى عاشها بنفسه فجعلت من حياته فلسفة وصبت فلسفته فى قالب حياة . ولعلها لا تقتصر على كونها مأساة بالنسبة الى كيركجار وحده ، وانما تعد كذلك بالنسبة الى الفرد .. الى كل فرد على حدة .. فلا تكاد تخلو حياة تتسم بالفردية من صراع عنيف بين الرغبات الخاصة ووقائع الأمور ، ولا تكاد تتوافر لحياة ما صفة الفردية اذا لم يتوافر لها ذلك التعارض القوى بين الارادة الجزئية وأحداث الوجود . وهنالك ـ فى مأساة كيركجار ـ سيلتمس المفـكرون دائما عناصر التفكير التى أدت الى بروز هذا الاتجاه الوجودى الحـديث ، وسيعثرون على مقومات أصيلة لكل منحنى تأدى اليه أنصاره الجدد .

٣ ـ جان جرينيه

يدخل العلم والأدب والثقافة عموما ضمن الأشياء الحية وتبدو عليها مظاهر الحركة وتتمثل فيها عناصر النمو والسعى الى الاكتمال مما يجعلنا نشك فى قيمة المعرفة المستقاة من الصحائف الجامدة ويرينا مقدار الأهمية التى تعطى للسخاء والبذل فى العلم الشفاهى . ومهما استطعنا أن نجمع من الكتب وأن نقرأ من المؤلفات التى ترد الينا من الغرب حاملة الينـا آثار حضارتها فهى لن تغنى عن الاستماع الى أولئك الذين كسبوا فى حياتهم من التجـارب وأمضوا فى سبيل تثقيف ذواتهم من المجهودات مايجعلهم أكثر تمكنا عند الحديث الشخصى وأشد اخلاصا فى اسـداء النصح وأكبر فائدة فى التوجيه والارشاد وأعظم تأثيرا فى الوسط الذى يعيشون فيه ممن لم يخض فى أمثـال هذه المسـائل واقتصر على أخذ القشور من المعارف دون اللباب .

ولعلنا نذكر بهـذه المناسبة تلك العـوامل التى جعلت من الممكن بالنسبة الى الفترة الماضية من حياتنا الأدبية أن يظهر كبار الكتاب عندنا. انه لم يكن من المستطاع أن يظهر هذا اللفيف من الممتازين على مسرح الأدب بغير جهودهم التى بذلوها فى هـذا السبيل ... سبيل التعلم الشفاهى والقراءة على أيدى علماء الأزهر حينما كان من المستحيل أن يتوصل الطالب الى ما يقرؤه بنفس البساطة التى يجدها اليوم وحينما لم تكن أساليب التعليم على النحو الجارى فى مدارسنا الآن .

فالتعلم المباشر على الأستاذ يؤدى الى أخطر النتائج خاصة بالنسبة الى الأديب الحر والمفكر الذى يحوى عناصر القوة الشخصية . ذلك لأن مثل هذا الفرد أقوى من أن يكون أسيرا لكلمات وأخطر من أن يلين أمام مذهب مسطور وأحوج ما يكون الى الشخصية الموحية التى تسيطر عليه ولا يقبل من العلم ما لايكون ممزوجا بالحياة مختلطا بالدم . فهو لايفصل بين الوجود والمعرفة وقلما ترتكز فى رأسه معلومات جامدة أو ترسخ فى عقله ألوان من الدرس بغير أن تمر بأعصابه وتجرى فى عروقه. فالمعرفة لدى المفكر الممتاز شىء من نفسه ... شىء من ذاته ولا تقف عند حد المحفوظات التى تأتى وتروح بغير علم من صاحبها حين تفد وبغير احساس منه حين تمضى .

وها هى ذى فرص من هذا النوع قد أتيحت لنا نحن التواقين الى الاتصال بالفكر العالمي بعد الحرب العالمية المنقضية . لكم كنا نود أن نرى هؤلاء الذين نقرأ لهم ونعجب بهم من المفكرين الأوربيين حتى نتغلب على الصعوبات التى تنجم عند فهم مؤلفاتهم من عدم استحضارنا لصورة الشخص الكاتب وتمثلها فى أذهاننا تمثلا حيا . فقد تتمثل فى أذهاننا صورة لكاتب من الكتاب على نقيض الواقع عند مشاهدته عيانا وعند الاستماع الى صوته . ان الكاتب حين يحاول التأليف لا يستغل من نفسه سوى ملكة أو ملكات معينة لا يتعداها . أما حين يتحدث فالأمر على العكس من ذلك ... اذ يتطلب الأمر منه ابداء كل مايستطيع أن يبديه من قواه واظهار أرفع مايمتلكه من المواهب العقلية .

وهذا هو ماحدث لى أنا شخصيا بالنسبة الى هذا الأديب الذى قابلته فى شهر ابريل سنة ١٩٤٩ بالقاهرة . ففى كتاباته لم أكن ألمس غير شخصية كلاسيكية ضنينة بالكلام .. موجزة فى التعبير .. تكاد تحسب على نفسها ماتخرجه كلمة كلمة . وكنت أجد فيه انسانا يلتزم جادة الأمر فى موضوعاته التى يبحثها بغير انحراف قليل أو كثير وبغير محاولة لاستهواء القارىء وتشويقه .

فلما جالسته وتحدثت اليه واستمعت الى محاضراته شعرت بالفارق بين شخصيته ككاتب وبين شخصيته التى تتحدث . فهو من الناحية الثانية يمتاز بالذكاء اللماع وبالتدفق النادر فى رجال الأدب وبالاطلاع الجم ليس على مانعرفه من ألوان النتاج القديم فحسب وانما أيضا على هذه الحركات التى تجرى اليوم جريان الأحاديث العادية فى الآداب والفلسفات وعلى المذاهب التى تظهر بين الفينة والفينة .

وقلما ينسى فى أثناء هذا كله أن يقحم الفكاهة اقحاما وأن يروى

النكتة التى تخفف من وطأة دروسه على عقول المستمعين اليه • واذا كانت الكتابة المؤلفة لاتسمح الا قليلا بابداء الأمثلة واقتباس النماذج من حياتنا العادية فهو فى حديثه لايذهب بعيدا ولا يخرج فيما هو بصدده أو ماهو ملزم بالكلام عنه من تلك الدائرة المعيشية فى كل يوم •

وهذا الرجل – جان جرنييه Jean Grenier – يعد من أخطر رجال الفكر الفرنسى الحديث وأحد ممثلى الفلسفة الوجودية الأصلاء وحسبه أن يكون من بين تلاميذه الذين تخرجوا على يديه المفكر الوجودى الكبير البير كامو Albert Camus وقد ولد جرنييه فى باريس سنة ١٨٩٨ واستكمل دراسته الفلسفية بالسوربون حيث نال الليسانس والأجرجاسيون والدكتوراه • وكانت موضوعاته دائما حديثة وشيقة فى آن معا • فهو مرة يتحدث عن الحرية بصدد دراسته عن الفيلسوف جول لجييه Jules Leguier الذى مات منذ أكثر من قرن تقريبا واعتبره الاستاذ جرنييه فى دراسته واحدا من هؤلاء الذين تمثلت فى تفكيرهم ارهاصات بالفلسفة الوجودية وبالبرجماتيزم أو الفلسفة النفعية • ولم ينس حين قام بهذا العمل أن يقارن بينه وبين معاصره كيركجار نبى الوجودية كما يسمونه •

وتناول جرنييه موضوعات كثيرة عن الوحدة والعزلة وعن الشعر والفنون المختلفة فى مقالاته العديدة بالمجلة الفرنسية الجديدة • وهذه المقالات تظهر خصوصا ميوله الأدبية • وهو لم يتخل عن هذه الروح الأدبية فى أدق موضوعات الفلسفة الصارمة مثل رسالته عن سكستس امبريكس Sextus Empiricus فى مجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٤٩ وفى الترجمة التى قام بها لنصوص من كتاب هذا المؤلف اليونانى(١) •

وهذه الروح هى التى تظل بادية على مؤلفاته الخاصة وتدير كتاباته فى موضوعات من أصعب موضوعات الفلسفة بالنسبة الى الحياة الفكرية الحديثة • مثال ذلك رسالته التى كتبها عن الحرية وأفضل استعمال لها • أما كتابه الذى يتحدث فيه عن مشكلة الاختيار Le Choix فهو بحق من أفضل ماكتب على الاطلاق فضلا عن أنه يمثل بوضوح أهم ما فى تركيب شخصيته من عناصر ومن مواهب ودقته هى التى تدفعه الى الاتيان بمقدمات طويلة من أجل الالمام بالموضوع من جملة نواحيه ••• ومن أجل الانتهاء

(١) مؤسس مدرسة فلسفة طبية من القرن الثالث الميلادى •

الى نظرة معينة لايمكن قبولها الا بعد الافاضة فى شرح نظريات بعيدة كل البعد ــ اذا نظرنا اليها لأول وهلة ــ عن مجال الحديث فى مسألة الاختيار ٠

ويكاد ينتهى فى هذا الكتاب الى نفس ما انتهى اليه سارتر Sarter فى فكرة الحرية ٠ فالناس فى نظره متفقون فيما بينهم على أن ثمة أشياء هى من حيث تقديمها أرفع درجة من سواها وأعلى مرتبة عما عداها ولا بد من أجل هذا أن يختاروا ٠

فالاختيار بالتالى ضرورة وجودية مادام من المستحيل أن يحصل الوجود بغير تمييز الأشياء بعضها من بعض فى الوقت نفسه ٠ ولكن الناس قد خلطوا فيما بين الاختيار والتفضيل٠ فهم يعتقدون انهما عمليتان من طراز واحد ٠ مع أنهما ليسا كذلك ٠ فالاختيار فى الواقع يأتى من وجهة النظر الموضوعية الخالصة ٠ أما التفضيل فله معناه الذاتى الذى لا يصح قبوله فى غير هذا الوضع ٠ ولهذا نلاحظ أن التفضيل لا يقتضى الصحة فى الاختيار وانما يتوقف دائما على المزاج الفردى المستقل وتبعا لهذا استحال عليهم الاتفاق وصعب عليهم القطع بأن أشياء بالذات هى أحق بالاختيار وأجدر بالانتقاء ٠ فتولدت لدينا بالتالى مشكلتان على جانب من الأهمية ٠ أولاهما تتصل بالقدرة على الاختيار والثانية تتصل بقيمة الشىء الأثير ٠

على أن هناك شعورا قويا يجعل الانسان يعتقد فى إمكان الاختيار ٠ وذلك لسبب بسيط ٠ وهو أن انكار الممكنات ــ كما يقول جانكلفتش ــ يتعارض مع توكيد الوجود ٠ ويمكن اذا شئنا التهرب من أوضاع يمكن استبدالها بغيرها أو الخلاص من مشكلة الاختيار أن نكون دائما فى مواقف لا تناوب فيها ولا اختلاف بينها ٠ ولكن هذا نفسه فعل مختار فى الحقيقة ٠

كذلك يمكن تفادى مثل هذه المواقف فى حياة الانسان بعمل العملين على أن يتم كل منهما على انفراد فى زمن معين ٠ ولكن سيقتضى هذا أيضا منا اختيار أحد العملين أولا ٠ وهذا الشعور بالامكان (اما هذا واما ذاك) يفيد فى أنه يدفع بنا الى الاحساس بالعوائق والى التفكير فى الحرية دائما على أنها وليدة قيود وخاضعة لتنظيم ٠ بيد أنه يمكن الشك ــ رغم ذلك ــ فى أن مثل هذا الشعور بضرورة الاختيار خيالى فى بعض الأحيان ٠٠ ولايعدو أن يكون مجرد وهم من الأوهام ٠ اذ لانكاد ننظر الى الوراء قليلا حتى نشعر بأن ذلك الفعل الذى أتيناه وذلك التدبير الذى قمنا به لم يكن لا شعوريا عن ضرورة من الضرورات وعن لازمة من اللوازم ٠

فما من شيء الا ويقودنا الى الحكم فى هذا الموضوع بأن الاختيار لايعنى شيئا ان لم يكن تعبيرا عن ضرورة • أو على حد تعبير سارتر : اننا مضطرون الى أن نكون أحرارا • ولا نقصد من ذلك ـ وهذا هو المهم فى رأى الاستاذ جرنيبيه ـ ان هـذه الضرورة قد صدرت عن فاعل خارجى •• فلا يمكن بعد هذا أن نتفق مع الحتميين •• وانما نرمى من وراء هذا الى تقرير حقيقة هامة فيما يتصل بالفعل الانسانى وهى أن الانسان لايكاد يختار حتى يتحدد تحددا تاما بطبيعة الحال وحتى يتشكل حسب ارادته الباطنة •

انه لايستطيع أن يهرب من كونه بادئا لأول مرة فى كل مرحلة من المراحل • حتى ان اللحظة التى يقرر فيها أمرا من الأمور ويقطع فيها بتصميم معين لايمكن النظر اليها بوصفها نتيجة متكاملة مع كل ما كان موجودا قبل ذلك •

فالانسان ممثل له دور يلعبه كما تقول الرواقية • وهو دور لم يكن له حق فى اختياره • ورغم ذلك فهو قادر على أن يؤديه أداء حسنا أو أداء رديئا • ونحن نعرف الى أى حد بالغ الرواقيون فى تقدير الحرية • ويمكننا نحن أن نضيف الى قولهم عن الممثل البارع انه يخترع دوره بشرط أن يحفظه ويتقنه • وبعبارة وجيزة اذا تحدثنا عن الحرية فانما نتحدث عنها بوصفها شيئا ناجما عن القيود وتولد عن العوائق والموانع والسلوب المتزاحمة أمام الانسان •

٤ ـ ألبير كامو

(أى روحى •• لا تتطلعى الى الحياة الخالدة بل استنفدى حقل الامكان ••)

« بندار »

لا •• لن ننتحر •• فلتنزل بنا المصائب أزواجا وأفرادا ، ولنحط بأجسامنا ألوان من العلل والهموم ، ولتمتلىء الحياة بضروب من التفاهة والعبث •• ومع هذا كله فسنظل مستمسكين بالعيش الانسانى المحدود ••• انه عيش باهت لا قيمة له ، فلا غد ولا أمل ولا نور ، ولكنه يعد كل شيء بالنسبة الينا ، ولا بد أن نعطيه ـ نحن البشر ـ تقديره اللازم ••• أيها الناس ••• انى أحمل اليكم رسالة العبث ، ولكن انفضوها ، فستجدون فى طياتها رسالة العدل والكرامة ••• سأقول لكم ان الحياة

لا معنى لها كيما نتكاتف لاعطائها معنى من عندنا ، وبذلك تستحيل الى شيء « انسانى » له قداسته وحرمته وجدواه ٠

تلك صرخة كامو التى انبعثت أول ما انبعثت من الجزائر الفرنسية ممتلئة بكل دلالات القلق الوجودى ، معبرة عن محنة الفكر المعاصر ٠ لم يقل كامو هذه الألفاظ بعينها ، ولكنها ــ فيما أعتقد ــ نعطيك لمحة من اللمحات التى تكشف لك عن أدب كامو ، وتفتح لك أبوابه وتدخل بك الى أعماق فؤاده ٠

هنا محور أفكاره وتلك هى أهم نقطة ينبغى أن تعول عليها فى فهمك لآرائه ، فهو رجل يريد أن يجعل للحياة معنى بعد أن اكتشف أنه ليس لها أى معنى ، ويريد أن يخلق فيها أوضاعا انسانية وأخلاقا فردية تحدد اتجاهنا فى العمل وتبت فينا الثقة وتجعلنا نغالب الاحساس بالضيعة ، وتشجعنا على محو آثار العبث البادية بوضوح فى معاشنا الانسانى ٠

ونبدأ مع كامو من أول أمره لنرى كيف تطورت الأفكار فى رأسه على هذا النحو ، فنجد أنه ولد عام ١٩١٣ ، وأنه درس الفلسفة واضطر الى العدول عنها تحت تأثير المرض أولا والحاجة ثانيا ، فاشتغل بالصحافة وكان فشله فى الاستمرار على نحو ما أراد لنفسه أن يكون فى المجال العلمى ، سببا فيما احتواه خاطره من الأفكار السوداء ومن التشاؤم العنيف ، ونحن نعرف أنه ألف كتابا (محترما) وعمره لا يعدو الثالثة والعشرين ، بعنوان « ليالى الزفاف » ، وفى هذا الكتاب نشعر بأننا حيال كاتب ممتاز له أسلوب جميل فريد ، وله نغمة حزينة أسيانة ، وله أفكاره الغريبة المتمردة ، وتتبين ذلك من عباراته ٠٠٠ ولكن هذا يبت أيضا أن كل ماهو بسيط يفوتنا ٠ ماهو اللون الأزرق ؟ وماهو التفكير فى اللون الأزرق ؟ انها الصعوبة نفسها بالنسبة الى الموت ٠٠٠ فلسنا ندرى كيف نتحدث عن الموت وعن الألوان ٠٠٠ ولكن هل يمكننى حقا أن أفكر فيه ؟ أقول لنفسى : ينبغى أن أموت ، ولكن هذا لا يعنى شيئا ما دمت لا أصل الى حد اعتقاده ، ولا يمكننى أن أملك سوى تجربة الآخرين للموت ٠٠٠ رأيت أناسا يموتون ، ورأيت كلابا ــ على الخصوص ــ تموت ، ولمسها هو الذى هدنى ٠٠٠ وعندئذ أفكر : زهور ، ابتسامات ، حب النساء ٠ فأفهم أن كل اشفاقى وذعرى من الموت انما ينشأ عن حسدى للعيش ٠

اننى أحسد أولئك الذين سوف يعيشون وستأخذ عندهم الزهور والرغبة فى النساء كل معناها الحقيقى ٠٠ اننى حسود لأننى أحب الحياة كثيرا ، وذلك من أجل ألا أكون أنانيا ٠٠٠ اذ فيم تهمنى الأبدية !؟

فبالنسبة الى ، أمام هذا العالم ، لا أريد أن أكذب ولا أن يكذب الآخرون. على • اننى أود الاستمرار بوعيى الى الآخر ، ومشاهدة ختام حياتى بزادى. كاملا من الحسد والرعب ، فبقدر انفصالى عن العالم وانشقاقى من الحياة أحس بالخوف من الموت •

ومع فكرة الموت تنشأ لدى الفتى الناشىء أفكار أخرى ، أهمها وأخطرها اعتقاده فى العبث • فالموت ، والاختلاف والتنازع ، والمصادفات، وعدم التأكد من شىء ، واستحالة الوصول الى معنى ثابت ••• كل هذا يزرع فى قلبه ايمانا غريبا بالتفاهة ويجعله يشعر فى حياتنا اليومية بالرتابة ، ويدفعه الى الاحساس بالغربة وسط مظاهر الوجود •

ولأجل تكبير هذا الاحساس وتضخيم أفكاره تلك ، تراه يكتب مسرحية كاليجولا ، ويعبر عن الفضيحة فى عملية الموت والعبث فى انسياق المصير ، ويأتى هذا كله على لسان شخصية كاليجولا اثر موت أخته دورسلا التى كانت عزيزة عليه أثيرة لديه • فالاشياء على نحو ماهى عليه لا ترضى كاليجولا ولا تعجبه ، وتكاد ألا تكون محتملة ، ويقول : ان موت أختى وحبى لها لا يهمنى فى شىء ، ولكننى اكتشفت حقيقة من ورائه هى التى تضنينى ، فموت أختى لا يعدو أن يكون رمزا ••• رمزا لموت الناس وتعاستهم •

ان كل مايحيط بى هو أكذوبة ، أما أنا فأريد أن أعيش على بينة ، على صواب ، وأعتقد أننى أملك الوسائل التى تحول الناس الى مثل طريقى، فهم محرومون من المعرفة ، وينقصهم المعلم الذى يعرف ماذا يقول وفيم يتحدث •• ؟

وهنا ــ فى كاليجولا ــ نحس بالخيوط التى تتواصل فى تفكيره ، وبالروابط التى تقرن أفكاره وتثبت أصالته ووتوقه من اتجاهه ، ولكننا نصطدم فجأة بموقفه الجبار فى رواية الغريب ••• نفس البذور وقد استحالت الى أشجار باسقة ، نفس التسلسل وقد أصبح تيارا عنيفا ، نفس الحيرة وقد ارتسمت على وجه ساخر عابث • وألفت نظر القارىء هنا الى أمور عدة أولها أن هذه القصة بالاضافة الى مسرحية «سوءتفاهم» تمثل فكرة حدوث الأشياء وورود الوقائع على نحو يخالف رغبة الانسان • فالحوادث التى تقع هى فى الغالب مكروهة ، ولا تأتى بناء على تصميم ذاتى ••• اننا بهذا العوبة فى يد القدر وسهم طائش أطلقه المصير ، وبهذه الصورة ينبغى أن تفهم دور كل من « ميرسوه » بطل قصة الغريب ، وجان بطل مسرحية « سوء تفاهم » • ولعل الصلة الروحية القوية فيما بين

القصتين هي التي دعت ميرسوه الى ذكر المصير الذى لقيه جان ابان سجنه ·

وكذلك نلاحظ أن الغريب تعبر عن روح سجينة وتعطى دائما معنى الانقفال وتصور الوقائع بصورة تنسعرك أن مؤلف القصة نفسها يعانى الأسر ويتألم من الحبسة · ويشترك مع هذه القصة فى الدلالة على ظاهرة الانقفال قصة (الطاعون) · وأعتقد أن هذا ناشيء عن مرضه هو شخصيا بمرض صدرى اضطره الى الانطواء على نفسه والانقفال على روحه والانطلاق بين جدران ذاتينه فحسب · فالحوائط السميكة التى أحاطت ببطل قصة الغريب فى سجنه لاتعدو أن تكون رمزا للعوائق المرضية التى تحرم كامو من الاندفاع يمنة ويسرة ، وتحول بينه وبين الخروج عن حدود نفسه ، كذلك يتمثل الانقفال فى الطاعون الذى ينزل ببلدة « أوران » فيفصلها عن غيرها من البلاد ويجعلها فى عزلة تامة كلها خوف وذعر وألم ·

وملاحظة ثالثة هامة بشأن قصة الغريب وهى أنها تدل على نحو ظاهر فى أفكار كامو ·· فقد وصف كامو فى كتابه «ليالى الزفاف» مظاهر الطبيعة ، وجنح الى مشاركة الحياة قواها وأراد أن يجد اللذة فى احساسه الحيوانى الخالص بين الرمال الحمراء وأمواج البحر الفضية · أما الغريب فهو ــ كما يقول سارتر ــ الانسان أمام العالم ، أى هنا شيء آخر سوى العالم ، معارض له ومناهض لقواه ، بل لقد ذهب الى حد القول بأن الانسان لم يخلق لهذا العالم ، ونظر بناء على ذلك الى العلاقة بينهما نظرة ملؤها التشاؤم والقنوط ، واعتبر الانسان مخلوقا ذا طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء من حوله ·· فقد القى الانسان بغير مسئولية ليشهد العبث ويقوم بالثورة ويأمل فى لا شيء ·· انه برىء·· برىء بكل معانى الكلمة ، بل ومغفل أيضا اذا شئت · وبهذا نفهم تماما عنوان قصة كامو ، فالغريب الذى شاء تصويره هو بالضبط واحد من أولئك الأبرياء المخيفين الذين يفضحون المجتمع لأنهم لا يقبلون أصول لعبته · انه يعيش مع الغرباء ، ولكنه غريب أيضا بالنسبة اليهم ، ولهذا السبب سيحبه البعض مثل خليلته مارى التى تتمسك به لغرائبه · وسينكره البعض لنفس السبب ·· ونحن أنفسنا ، نحن الذين لم نألف بعد الاحساس بالعبث ، نفتح الكتاب ونحاول عبثا الحكم عليه حسب قواعدنا المعتادة فنجد أنه كذلك غريب بالنسبة الينا · انه المعلم الذى يتكلم بلغة جديدة وغريبة معا ويقول للناس رسالة من نوع لم يعرفوه ·

ولكن كيف يمكن بعد كل هذا الفقدان الذاتى أن يقيم الانسان مذهبا فى الأخلاق أو نظاما للعمل ؟ ان الفكرة التى كونها كامو فى

ذهنه عن الانسان نجعله أضعف من أن تكون لعلاقته بالآخرين قاعدة ، وأهون من أن يكون لحياته أسلوب . وأبعد شيء عن التصور هو أن توجد فكرة أخلاقية بين هذا العبث الكامل ، وأن تنشأ أصول نظرية على هذه الأعدام المطلقة ، وأن ننبنى أحكام ونظم فوق هذه الفوضى الضاربة . ولكن كامو يفعل هذه المعجزة . انه ينشىء قصرا على الرمال، ويعتقد - على الرغم من ذلك - أن هذا القصر من المتانة بمكان . انها ضرورة تلك التى تلجئنا الى هذا التصرف ، فنحن لا حول لنا ولا قوة ، موجودون فى عالم شاذ بالنسبة الينا ، بدون معونة من أحد سوانا ، ولا بد أن نعيس رغم ذلك .. فما العمل ؟ لا بد أن نعترض على مصايرنا وأن ننصرف فى العالم بمنطق وذكاء ، وألا نتنازل أو نستسلم مهما كانت الظروف . فاذا تولد عن هذا الشعور نظام فى الأخلاق أو فكرة فى أصول العيش ، فلا بد من قبولها على الرغم من الفراغ الذى تقوم عليه . اننا لا نملك أفضل من هذا ، أو بمعنى آخر : انه خلق من لاشيء وبنى على أسس من صنعنا نحن ، من صنع الأفراد ، ففيم الاعتراض ؟

وينبغى ملاحظة طبيعة العمل الأدبى عند كامو ، فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذى ينافح عن فكرته ، ولا يجوز أن تنظر اليه على أنه واحد من الغيورين على آرائه المعطاة .. لا .. لا .. لايخطرن هذا على بالك ، لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقى الكلام على عواهنه - شأنه شأن نيتشه الفيلسوف - فهو لا يحاول الاقناع . انه ليس من أولئك المفكرين المهمومين بأفكارهم ، ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع . لأن عدم الاهتمام أصيل فى طبيعته ، ولأن طريقته فى الكتابة - ثانيا - تجعلك تنسعر أنه لايعمل عملا وانما يعطيك فكرة عن شيء موجود ، قائم ، عن شيء هنالك . اننى أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلائها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعبث فى العالم وخلو الحياة من دلالة معقولة . فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضى متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا . ولذلك نجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فكرة ، ولم يعمل يوما على اثبات قول من الاقوال التى وردت فى كتبه . هذه طبيعته فى أعماله الأدبية ، وهى فى الوقت نفسه مماشاة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه . فهو - كما يقول سارتر - يحاول الاقتراح فقط ، ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه لا يعتقد فى قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبى عند أصحاب المواهب ، كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهمونا ، فالقصة التى يؤلفها والرأى الذى يرتئيه كان يمكن ألا يكون . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو

ذلك المجرى من الماء • هى نوع من الحاضر وهى لمحة مجزوءة من حياة ، وهى صفحة من عمر • فتراه يكتب ويعبر وكأن فى امكانه ألا يكتب وألا يعبر •• ولكن الأمر سيان فى النهاية • لافرق عنده بين كتابة المقال وتناول القهوة وتدخين السجائر •

ورجل هذا شأنه من الصعب أن تجهد نفسك فى منافشــة آرائه وبحث مؤلفاته •• دعه يقل ما يقول ، وخذ منه وانفث بعد ذلك أنفاسك من حولك دون أن تنبس ببنت شفة • هو غنى حتى عن كلمة المــديح تصدر من فمك ، ولا يحتاج منك الا أن تتكاتف معه فى معركة العدالة لاقامة الصلات البشرية على أساس جديد •

ولكن نعود فنقول : كيف يتم له هذا ؟ من أجل الوصول الى معرفة تفاصيل المشكلة يحسن أن نقسم تفكيره الى ثلاث مراحل : مرحلة أولى هى عبارة عن فترة من الحساسية واللاأخلاقية • ومرحلة ثانية نسميها بفترة التفلسف • ومرحلة ثالثة تتم فيها نزعته الاخلاقية •

والخطوط الرئيسية فى فترته الأولى هى عبــارة عن جنــوحه الى العيش بدون محاولة اختراع أية دلالة فى الحياة وبغير اعطاء معنى لهذا الوجود • كذلك نجد عنده معاناة لجانب التهديد الذى يتمثل فى معاشنا الانسانى على صورة موت مفاجىء أو يأس قاطع أو تلاش حاسم•ويقول: اننى أعرف أنه ليس ثمة أى خط علوى او حياة طوبوية طويلة ، ولا وجود للأبدية فى حدود نطاق آخر ســوى هذا النطاق المضروب حول حيــاتنا اليومية ،فهذه الاشياء المحيطة بى وتلك الحقائق المحسوسة لدى تحركنى وحدها • أما أصحابنا المثاليون فلا أظن أننى أملك القدرة على فهمهم • وليس معنى هذا أننا أغبياء بالضرورة ، ولكنى رغم هذا لا أجد معنى للذة الخلود وسعادة الأبد •

ويأخذ كامو المثل من أسطورة زيزيف •• ذلك العبد الذى لم يمكنه أن يكف لحظة عن عبوديته • فهو يدفع الحجر النقيل الى قرب القمة فى أعلى الجبل ثم يسقط منه ويتدحرج الى أسفل الجبل فيــدفعه ثانية أمامه ليعود فيهوى من جديد •• وهكذا !! وماذا نفعل نحن أكثر من هذا ؟ نستيقظ ونتناول القهوة ونقفز الى الترام ونمكث فى العمل عدة ساعات نتناول الطعام بعدها وننام ، ونعود فنكرر هذا الأســلوب الرتيب أيام الاســبوع متوالية •• فباســتمرار ندور كالثــور بحرك الساقية أو زيزيف الذى يدفع الحجر ، ولا نكف عن بذل الجهد ونمضى بغير توقف ، ونحقق وجودنا بالخضــوع لهذا المصــير الماحل ، الخالى من المعقولية • فما من شىء يمكن تفسيره ، وما من شىء يمكن التأكد منه سوى

الموت ٠٠ وهنا ينهض الانسان ليثير الشكوك ويطلق الأسئلة فيجد نفسه محاطا بجدران اللامعقولية والعبث ، مأسورا بأغلال التفاهة والعدم ٠

وفى هذه اللحظة يتجه تفكيره نحو التفلسف ويتطلع الى التفسير ويأخذ فى سرد الآراء ٠ فها هنا نقطة تحول تبدأ عندها المرحلة الثانية ، وهى ـ كما سميناها ـ فترة التفلسف ٠ لقد تكشف العبث من حولنا وأصبح حقيقة ثابتة ، وصار من الضرورى أن يبدأ التفكير الفلسفى عنده من هناك ٠ فأية حركة نحو البناء الفكرى لابد أن تنشأ حول هذا المحور الدائم الفاعلية ، وتنبنى على هذا الأساس البادى الأثر ٠

فكل انسان فى رأيه ، هو زيزيف ٠٠ اننا ندحرج الحجر أمامنا مع علمنا بأنه سيعود الى أسفل الجبل من جديد ٠ ولكننا نعلم أيضا أن قيمتنا كبشر تتركز فى استنفاد قوانا على مصطبة العدم ٠ فزيزيف هو الاستاذ الكبير عند كامو ـ كما كان زاردشت عند نيتشه ـ وهو الذى شبع الانسانية بروح الاخلاص وعلمها كيف تهبط بالآلهة لترتفع بالأحجار ٠ كل شىء على مايرام فى نظره ، والعالم لا يتصف بخير أو بشر ـ ويكفى لارواء التعطش فى قلوب الأفراد أن يجهدوا أنفسهم فى حركة التصعيد نحو القمم ٠ ونقطة البدء دائما هى الاعتراف بأن زيزيف سعيد ٠٠ سعيد بوعيه وقبوله لأحواله وتفانيه من أجل عمله الانسانى وتضحيته فى عالم بغير تأييد ولا رعاية ٠

وهنا نجد أنفسنا بازاء لمحات من فلسفات قديمة ترد فى غضون أقواله وتسرى بين السطور فى أقاصيصه ٠ اذ نجد منه قبولا لوجوده المهدد بالفناء ونجد لديه استشعارا بالفرحة نتيجة لهذه المحدودية فى المعاش الانسانى ٠٠ انه يستمد فرحه المباشر من وجوده ويلتمس رضاه الشخصى فى حياته السالكة سبيل العدم ٠ ومأساة المصير لا تأتى الا من فناء هذا الجسد ، مع أنه ، وحده ، عنصر الخير فى هذا العالم ٠ وليس أمامنا الا أن نستنفد قوى الجسوم وأن ننتهب لذات الحس وأن نوسع من نطاق تجاربنا الممكنة ٠

ولكننا فى الحقيقة مضطرون الى أن نفرق بينه وبين الرواقية ، فأصحاب المذهب الاخير لا يطلقون اسم العبث على مايعجزون عن فهمه ويعتقدون بوجود مبدأ خفى للكون وسر مكنون للحياة ٠ كذلك يستسلم الرواقى للمصير ويحاول ادماج ارادته فى ناموس الكون ونظام العالم ، ويجعل رغباته تحت تصرف القدر ٠ ويحاول الرواقى فضلا عن هذا احتقار شهواته وتحدى ميوله ٠٠ بخلاف مايتصف به الانسان الواقف

على العبث من نصرة عواطفه وتحمسه للانطلاق والتحرر • وهكذا نجد أنفسنا مضطرين الى أن نتلمس عناصر الرواقية فى تفكيره بحذر •

ويشهد كامو الحرب الأخيرة ويلمس بنفسه آلام البشرية ، ويعانى من قريب مشكلات الانسان الحائر بين أطماعه ومصالح الآخرين ، فنجد نفسه وقد بدأت تتبلور وروحه وقد أخذت تتشكل بصوره أخلاقية جديدة • وتكون هذه هى المرحلة الثالثة والاخيرة ، مرحلة التفكير الأخلاقى • والواقع أنه مادام العبث هو ماهية الوجود ، وما دامت اللامعقولية هى نسيج الحياة ، فلا بد أن تكون الاحساس بالنفاهة ، والفرحة المخمورة بنشوة العيش المجهول ، والعاطفة المنسبوبة بالرغبة فى العمل الخالى من هدف ، مصدر الوحى الأصيل فى أسلوبه الأخلاقى •

قد يرى البعض فى هذا تناقضا وسخفا •• ولكن ما أحب هذا التناقض وذلك السخف اليه ! فانسياقنا على هذا النحو هو وحده الذى سيعطى لكل تصرف وزنه الانسانى وقيمته الفردية • ويكفى أن تكون ذا نظرة عقلية نحو الحياة لتقيم أخلاقا ، ولا شك أن كامو يملك هذه النظرة • وأولئك الذين يرون فى الأمر خطورة انما يتولد عندهم هذا الشعور من تعريفهم للاخلاق •• فلها فى نظرهم صورة تقليدية متملة بالاحكام الفاضلة ، ومتخومة بالقواعد والاصول الذوقية •• مع أننا لو تساءلنا ببساطة : ماذا تكون الأخلاق ؟ لوجدناها لاتعدو أن تكون اختيارا لموقف بالذات من أجل توطيد المصير الفردى • وأخلاق كامو تبدأ من الفرد ، ولكنها تمضى فى سبيلها حتى تأخذ فى النهاية شكلا جماعيا •

ويتم هذا بطريقة واضحة وعلى نمط معين بمجرد اتفاق الناس على مواجهة العالم ومحاربة الشر ومقاومة العبث • فنحن أعداء للعالم ، ونأخذ عداوتنا مظهر المعارضة والانكار ، وباجتماعنا حول هذا الشعور وبالتفافنا حول ذلك الاعتقاد ، ترتسم على أفعالنا معالم التجمهر وتتشرب حركتنا بروح التعاون ، وينتهى الفرد لتبدأ الجماعة • وهكذا تصير رغبة الانسان رغبة انسانية •• ففى أول الأمر وضع الفرد لنفسه قيما خاصة مليئة بالغرور والايمان بالعبث • ثم اتحد الأفراد بنفس الفكر وعلى هذا الأساس عينه فى صراع جماعى ازاء العبث الكونى، فوضعوا قيما مشتركة عبارة عن العدالة واحترام الفكر وتقدير المشاعر والتحالف على شكل صداقة انسانية • وهكذا تتأسس الأخلاق بايعاز من الصراع الأخوى ضد قوى الطبيعة •

بل هكذا يشترك كامو فى الصراع السياسى وينازل الشر والتعاسة عمليا ثم يمضى بين الناس كانسان متميز بارادة الخير • وهنا يولد الدكتور

رييه فى قصة الطاعون ، فالسعادة ينبغى أن تكون هـدفا لكل حيـوية انسانية ، ولا بد على الدوام من نشدان الخير • وليس هناك مثل أوضح من الدكتور رييه فى التعبير عن الثورة التى تهب اعلانا عن ضمير الانسان وهو بصدد معاناته من جراء وضعه مع الآخرين •

٥ ـ أليكسيس كاريل (١)

عقلية من تلك العقليات الخصبة التى أفادتها الخبرة أكثر مما أفادتها المعلومات ، وذهن صوفى متطلع الى معانى الحياة بين المظاهر المعاشية دون توقف عن حدود المسطور والمقروء ، فهو مثال الرجل الذى يحس الانسان عند قراءته بأنه فى حضرة مفكر ابتعد عن التفاصيل والتفت الى الكليات ونظر فى حقائق الأمور ، لا من حيث هى مبحث موقوف على نوع خاص من أنواع الدراسة ، وانما من حيث هى مجال للتأمل والتدبر فى كل حين ، وعند كل انسان • فثقافته أكبر من تعليمه ، وتربيته أكثر من معرفته ، فجاءت كتبه حية ينبض فيها الدم ، عميقة تأسر اللب ، واضحة وضوح العبقرية المتزنة بعد أن اضطربت فى كمينها عصارة العلم والفلسفة والأدب جميعا •

ذلك هو ألكسيس كاريل مؤلف كتاب «الانسان ذلك المجهول » ولد فى فرنسا بالقرب من ليون فى سنة ١٨٧٣ • وبعد أن نال الدكتوراه ودرجة أخرى فى العلوم سـافر الى الولايات المتحـدة عام ١٩٠٥ حيث اشترك فى معهد روكفلر للأبحاث الطبية بنيويورك ولم يعد من هناك الى فرنسا مرة أخرى الا بعد أربع وثلاثين سنة أى فى عام ١٩٣٩ ، واشترك بعد هذا فى أعمال حربية حتى نوفمبر من عام ١٩٤٤ حيث مات تاركا تراثا علميا رائعا ومخليا بعض الكتب من غير اتمام • ومن مؤلفاته كتاب عن الصلاة وكتاب بعنوان (الطب الرسمى وطب الزندقة) وقصة كتبها فى سن التلاثين بعنوان (رحلة مدينةلورد) • وهذه القصة بوحى من زولا ومطبوعة فى مجموعة تضم يوميات وتأملات وابتهالات • أما كتابه عن « سير الحياة » فقد كان يزمع أن يجعله على طراز الانسان ذلك المجهول ومكملا له • اذ جاء كتابه الانسان ذلك المجهول فريداً فى نمطه ، فذا فى نوعه ، ومشجعا له على أن يتبعه بآخر من نفس الطراز • وقد اشتهر هذا الكتاب فى الاوساط الثقافية جميعها : أوربية وشرقية ، لما فيه من تجربة انسانية عميقة ونظرة علمية ممتزجة بروح صوفية جارفة •

---

(١) Dr. Alexis Carrel

وقد حاول كاريل أن يوقف هـذا الكتاب بصفحاته الثلاثمائة على دراسة الانسان من نواحيه المختلفة ، •وكان يؤمن بأنه لا بد من أن نعطى تخطيطا عاما لما تقدمه لنا العلوم المختلفة من المساعدات اذا شئنا أن ندرك حقيقة ذواتنا وأن نقف على ماهية نفوسـنا • ومن الضرورى فى رأيه ـ علاوة على ذلك ـ أن نصف فى تدقيق شـامل وفى تفصيل كامل تلك العمليات الطبيعية والكيميائية والفسيولوجية التى تختفى من وراء ذلك الاتساق الاجمالى فى حركاتنا وأفكارنا • وكان مقـدرا لهـذا العمل أن يكون مستحيلا لولم تسمح لنا أساليب المعيشة فى العصر الحديث من الملاحظة والتجريب ، ولو لم تقدم لنا المعونة من أجل تحقيق هذه الرغبة الهائلة • فبفضـل المنشئات العلمية التى تعنى بالنواحى المختلفـة من الانسان استطاع الدكتور كاريل أن يمد التفاته وأن يرعى بنفسه مجالات الحيوية الكثيرة لدى الأفراد •

وليس لكتابه هذا من غرض كما يقول هو نفسه الا أن يجعل تحت أيدى الناس مجموعة من النتائج العملية والحقائق الخاصة بالكائن البشرى الذى يحيا فى هذه الفترة بالذات • فعلى هذا النحو يمكننا أن نلمس جوانب الضعف فى مدنيتنا ونحس بما بدأ يظهر عليها من أعراض التهالك والانهيار • فاذا صح أن هناك طائفة معينة نخصها بهذا الكتاب الذى بين أيدينا فأظنها تلك الطائفـة التى آثرت الهـروب من حياتنا الاجتماعية والافلات من أسر عاداتنا الحديثة وقيودنا المصطنعة • وألكسيس كاريل نفسه واحد من هؤلاء ؛ اذ آثر فى آخر أيامه أن يعتزل فى جزيرة سانت جيلدا حيث أمضى بقية عمره •

ولما تأمل كاريل حياة المجتمع الحديث أحس بأننا قد شغلتنا المسائل الشكلية عن أمور جوهرية فى غاية الأهمية بالنسـبة الى الانسـان فى معاشه وتصرفه ووجوده • ولعل حيـاتنا اليوم قد غـدت أكثر صعوبة وتعقيدا وأشد اضطرابا وأدعى للتفكير فى أمر موقفنا منها بعد كل هذه التغيرات • واذا كان للعلم فى حد ذاته قيمة ما ، فذلك لأنه يؤثر فى كياننا بأجمعه ويجعلنا نرتد الى أنفسنا ونناقش أفعالنا ونجدد أخلاقنا • أما أن يكون العلم مدعاة للانشغال عن الانسان بهذه الاشياء العارضة فى حياتنا ، وبهذه المظاهر التى تنأى بنا عن الذوق والخير والصحة ، فذلك أكبر دليل على أننا لم نخطط للثورة التى أحدثناها بايدينا ، ولم نعد العدة من أجل أن نوجد مثالا حيويا يحقق آمال الانسان وأمانيه قبل أن يرضى مطامعه وشهواته •

ومن هنا حاول كاريل أن يؤكد ظاهرة التكيف وأن يضعهـا فى

المرتبة الأولى من مظاهر الحيوية الانسانية • وذلك طبيعى بالنسبة الى عقليته التى ترى ضرورة المواءمة بين علوم العصر الحاضر وبين حياة الانسان فى المجتمع • فالعلم الذى لا يفيد فى استناد الانسان اليه عند حل مشاكله المختلفة لا ينفع فى شئ ولا يؤدى الى نتيجة ذات قيمة • وظاهرة التكيف هى الأمل الوحيد الذى يفتح أمام الانسان منفذا الى حياة مستقيمة كريمة بازاء أحداث الحياة ودلائل الحضارة • ثم ان الدكتور كاريل يؤكدها ويبين خطرها وهو يعلم أن الامر لا يقتصر على الاستفادة من جانبها الفسيولوجى ، وانما يمتد أكثر فأكثر الى الناحية الاجتماعية وهى الناحية الجديرة باعتبارنا لما نتصف به من الآدمية • فالمفكرون والفلاسفة يعرفون ظاهرة الجسم الطبيعية فى تكيفه مع البيئة ومع الحرارة والبرودة ومع المؤثرات الخارجية ، ويعلمون أنه قد كان من المستحيل على الأطباء أن يتقدموا قيد أنملة فى علوم الجراحة والتضميد لولم تكن هذه الظاهرة محل عنايتهم واهتمامهم • ولا بد لهم بعد ذلك أن يتعظوا بالتقدم الهائل الذى أحرزه الاطباء نتيجة لالتفاتهم الى هذه الحقيقة • اذ أنهم يستطيعون فى بابهم أن يقيموا علوما فى غاية من الخطورة على أساس من بحثهم لظاهرة التكيف الاجتماعى •

فالعمليات الحيوية العقلية تجنح الى خدمة الفرد واعانته على أداء مهماته • مثال ذلك أن الانسان يندفع عادة وراء فضوله ورغبته الجنسية ، وطموحه وحبه للمال حتى يجد نفسه فى أجواء غير مألوفة لديه أو لعلها تصل الى درجة المعاداة له • وها هنا يتحقق من ضرورة الغلبة والانتصار على العناصر التى تحيط به ، أو أن يكبت الدوافع التى تشب فى صدره وتتأجج فى خاطره • ومن المستحيل أن يتم لنا العمل الأخير للقضاء على النزعات الباطنة من غير أن نعنى بالتكوين الفردى المستقل للانسان • أما عن العمل الاول ، وأعنى به الغلبة والصراع مع العناصر المحيطة والظروف المجتمعة ، فلا شك أن الانسان يحتاج عند النزول اليه والاشتباك فيه الى قوة شخصية وطاقة نفسية تعينه على أن يطمح ولا يطمع ، وأن تمتد يده بالحق ، وأن يضرب فى صفوف الخير ، وأن يسعى بغير أن يسئ سعيه الى الآخرين • ليس هذا فحسب • وانما يدخل ضمن عملية التكيف الاجتماعى هرب الانسان عند اللزوم • فالهرب لا بد منه فى كثير من الاحيان وخاصة عندما يستحيل النمو الصحيح والتكامل المشروط مع المجتمع الذى نعيش فيه •

فهناك أشخاص لا يستطيعون أبدا أن يتكيفوا مع الجماعة • من بين هؤلاء ضعاف العقول ، ومن بينهم من سلم عقله ولكنه أمضى فترة طويلة

بين الاشرار والأوغاد حتى استحال عليه أن يعود من جديد فيتكيف مع الحياة الاجتماعية السليمة • وان لم يستطع علماء الاجتماع أن يستفيدوا من هذه الظاهرة فأغلب الظن أن علومهم ستكون قليلة النفع بالنسبة الى المستقبل • ومن هذا كله نرى أن أهم مافى ظاهرة التكيف هو أنها تفتح أبواب الأمل للانسان المسكين فى تقدمه وارتقائه الذى يحدث على صورة وثبات ونهضات متفاوتة أو حركات طورية مستديمة •

ثم فى هذا الكتاب الذى وضعه كاريل تفصيل دقيق لفكرة الزمن • ولأول مرة فى تاريخ علم النفس يأتى باحث ليقدم مثل هذه الدراسات القوية العميقة فى آن واحد • لقد حاول أن يحدد أنواع الزمن فجاءت أربعة ، من بينها زمن جديد بالمرة هو الزمن الفسيولوجى • وكما استطاع كاريل أن ينتقل بظاهرة التكيف من مجالها العضوى المحدود الى مجالات الحياة الفسيحة ، حاول ها هنا فى كلامه عن الزمن أن يبرز أهيمة الزمن الفسيولوجى من الناحية البيئية الخالصة • وهو فى أصله عبارة عن الوقت الذى يستغرقه الجرح حتى يلتئم أو الذى يمر على العضو الجسدى ابان تكوينه •

وتكلم بافاضة عن الزمن النفسى فقال انه نوع من القياس الشعورى لكمية العواطف والانفعالات التى تتدفق من باطن الوجدان ومن داخلية الفؤاد ساعة تأثره وتجاوبه مع الوقائع الجارية فى حياتنا الخاصة أو العامة • واذا كان يمكننا القول بأن الزمن النفسى يعتمد على شىء سواه فلن يكون ذلك الشىء غير الذاكرة الانسانية • ان الذاكرة هى التى تجعلنا نحس بمرور الزمن وبتواصله على قدر ما تعيننا الأحداث فى الخارج أو تصوراتنا الخاصة داخل نفوسنا • والدليل على ذلك أن تكوين شخصيتنا على وجه التعميم قائم على أساس من تذكرنا للتاريخ الفردى واستحضارنا لما جرى لنا فى الأيام الماضية •

والملاحظة الثانية التى يسوقها كاريل فى تعليقه على الزمن النفسى هى التى يعتمد عليها فى تأييد وجه الاختلاف والتباعد بين كل من الزمن الفزيائى والزمن النفسانى • فها هنا يذكر أن الزمن الطبيعى (الفزيائى) الذى يمضى علينا فى سن الطفولة والبلوغ لايزيد على ثمانية عشر عاما ، بينما تزيد سنوات النضوج والشيخوخة فى عمر الفرد على الخمسين أو الستين • فالانسان يبدأ بفترة نمو قصيرة ثم تعقبها فترة تمام وانحلال طويلة • ومع هذا فان الزمن الفزيائى يفقد كل قيمة هنا تبعا لشعور الانسان بأن سنوات الطفولة طويلة وبطيئة بينما يحس أن السنوات تكون قصيرة جدا أثناء الشيخوخة • وهذا يثبت مفارقة عجيبة ويبرهن

على أن الزمن النفسى محل اختلاف دائما فى تقديره والاحساس به وتعداد جزئياته عند الأفراد ٠

وهناك يجرى قلم كاريل بفقرة تعد من أرفع الوان الكتابة الأدبية ٠ يقول « تبدو لنا أيام طفولتنا كما لوكانت بطيئة جدا ٠ أما أيام نضجنا فتمتاز بسرعتها التى تبعث على الفزع ٠ وقد يكون هذا الشعور ناجما عن أننا نضع الزمن الطبيعى بطريقة لا شعورية داخل اطار المدة ٠ ويبدو لنا الزمن الطبيعى مختلفا من غير شك عن تلك المدة بصورة عكسية ٠ اذ ينزلق الزمن الطبيعى بسرعة واحدة بينما تنقص سرعتنا نحن دائما ٠ ويشبه ذلك نهرا كبيرا يجرى فى سهل ، ويمشى فى ذلك السهل انسان نشيط محاذيا النهر منذ طلوع النهار ٠ وتبدو له المياه آنئذ كسولة ولكنها تزيد من سرعتها شيئا فشيئا ٠ وعند الظهيرة لا تسمح المياه لذلك الانسان النشيط بأن يتخطاها ٠٠ أما اذا اقترب المساء فانها تضاعف من سرعتها ، وغالبا ما يقف الانسان بينما يمضى النهر فى طريقه بغير اشفاق ٠ والحق أن النهر لم يغير قط من سرعته ولكن سرعة خطونا هى التى نقصت ٠ ومن الممكن أن نعزو البطء الظاهر فى بدء الحياة ، وقصر المدة الختامية الى أن السنة كما نعلم تمثل لدى الطفل والشيخ نسبا مختلفة من حياتيهما الماضيتين ومع ذلك فان الأكثر احتمالا هو أننا ندرك ادراكا غامضا مشى زماننا الداخلى الذى يبطىء الى غير حد والذى يتمثل فى عملياتنا الفسيولوجية ٠وكل منا هو الانسان الذى يجرى على طول النهر ويعجب حينما يشتد تزايد سرعة مرور المياه » ٠

وأخطر وأهم من هذا كله ما يقوله الكسيس كاريل عن ظاهرة التصوف ، والذى يمتاز به هذا الجانب النظرى فى عرضه هو أنه امتزج بروحه وصادف تجاوبا مع نفسه ولاقى ميلا واندفاعا هائلين من داخلية ذاته يؤيدان تفكيره وهواه ٠ وحماس كاريل النظرى فى العرض الفلسفى لهذه الظاهرة لم يكن مجردا من التجربة الشخصية ولم يكن محروما من التأييد الحيوى ٠ فكاريل متصوف قبل أن يكون فى عداد العلماء ، وجرت عليه نزعته تلك متاعب كثيرة ، اذ اعتبره رجال الكنيسة خارجا على أحكام الدين ٠ وبعض أقواله تذكرنا بالوثنيين الأقدمين ٠ قال فى يومية بتاريخ ٣١ يوليه سنة ١٩٤١ : « يستطيع الدين بقدرة فائقة أن يعين الانسان علىملاحظة قواعد الحياة بناء على مايضيفه العنصر العاطفى الى العنصر العقلى ٠ ان الناس مهيئون على نحو يجعلهم محتاجين الى التجاوب مع كائن حى أكثر من تجاوبهم مع فكرة ما ٠ وكثير من الناس قد ضحى بحياته من أجل وطنه ، ولكن التضحية تكون أكثر امتاعا اذا كان موتهم

من أجل نابليون • ان حب الرجل أقوى من حب الفكرة • ان الراهبة التى تقوم منهوكة فى الرابعة صباحا كيما تبدأ عملا لا ينتهى أبدا ، انما تبذل هذا المجهود المخيف حبا فى المسيح وحبا للمساكين والصغار ، وليس ذلك من الشعور بالغيرية أو من الرغبة فى شغل عمل بين الناس • ولذلك فان الدين يبث فى السلوك عنصرا عاطفيا » وهذا الكلام على صحته وعمقه لا يلائم جماعة المتدينين الذين يريدون التجريد ويزعمون الخلاص فى تجربة الروح بين أجراس الكنيسة وانشاد الآباء •

ومن ابتهالاته التى نشرت فى نهاية قصة مدينة لورد قوله : الهى : أشكرك لأنك حفظت لى الحياة أمدا أطول من الامد الذى خصصت به زملائى الأقدمين • قبل أن تطوى الكتاب هبنى من لدنك. فضلا يرينى ماخفى على حتى الآن • لقد كانت حياتى كالصحراء بسبب حرمانى من معرفتك •• فلتأمر على الرغم من الخريف بأن تزهر الصحراء • وستكون كل دقيقة من الايام التى تبقت لى موقوفة لجلالتك • ولا أطمع فى شىء من أجل نفسى سوى رحماك• وسأبقى بين يديك كالدخان الذى تحمله الرياح. فأعطنى النور حتى أقوى على اعانة أولئك الذين أحبهم • ومن كلامه أيضا فى هذا الباب : الهى • خذ بزمامى بعد أن تهت فى الظلام • وسأفعل كل ماتوحى على ارادتك بفعله • ينبغى أن أقترب من جلالك يا الهى بكل نقاء وتضرع • فكيف أصلح الشر الذى تسببت فيه للآخرين وآتى اليوم خيرا كنت قد قصرت عن فعله ؟

ومن ابتهاله ليلة عيد الميلاد : أى الهى • كم آسف لاننى لم أستطع ان أفهم أشياء من العبث أن نحاول فهمها • فالحياة لا تحتوى على الفهم وانما على الحب ومساعدة الغير والصلاة والقيام بالأفعال• فليكن أجلى متأخرا يا الهى ، ولتأمر بأن تظل الصفحة الأخيرة من الكتاب غير مكتوبة حتى يمكن أن يضاف فصل آخر الى هذا الكتاب الفاسد • تكلم فعبدك الحقير منصت لك • انه يهبك مابقى له ، ويضحى من أجلك بحياته كما لو كانت صلاة • انه يطلب اليك أن تهديه سواء السبيل •• سبيل البسطاء والمحبين والمصلين فاغفر له كل الاخطاء التى جناها فى حياته • واعط النور من كان جاهلا بالمرة • فكل لحظة من الزمن تسمح له بأن يحياها ستمر لتحقيق مرادك فى السبيل الذى تختاره أنت من أجله • أى الهى • فى هذا اليوم لذى يعيد ذكرى ميلاد ولدك ، أجعل منك النهاية الكلية لذاتى ، وأرسم عليك حدودى آسفا لأننى قد مررت خلال الحياة كالاعمى »

فالى هؤلاء الذين يؤمنون بالباطن من أهل التصوف أقدم هذه الشخصية التى آمنت بالروح وهى فى أسفل مباحث المادة ، وتشربت

بالنزعة الصوفية وهى فى غمار العلم الخاص ، واستطاعت أن تنفذ الى السماء بين ضوضاء المدنية المترفة وجلبة الحياة الصـــارخة وناموس الطبيعة المبسوط ٠

٦ ـ ألكسيس كاريل والانسان ذلك المجهول

يقول كاريل فى مقدمة كتابه : ان الذى ألف هـــذا الكتاب ليس فيلسوفا وانما هو رجل من رجال العلم ٠ لقد أمضى الجزء الأكبر من حياته فى المعامل يدرس الكائنات الحية ، وأمضى جزءا آخر من حياته فى العالم الفسيح يتأمل الناس ويحاول أن يفهمهم ٠ وليس يدعى معرفة الأشـياء التى توجد فى مجال خارج عن المجال العلمى ٠

يبدأ كاريل كتابه بفصل عن ضرورة معرفتنا لأنفسنا يفرق فيه بين العلوم التى تدرس المادة الجامدة والعلوم التى تدرس الكائنات الحية٠ يقول ان هذه العلوم الأخيرة وما يتعلق منها خصوصا بالفردية الانسانية لم يتقدم على نحو ماتقدمت علوم المادة الجامدة ، ولا يزال حتى اليوم فى مرحلته الوصفية ٠ فالانسان كل لا ينقسم ومع ذلك فهو يبلغ درجة كبيرة جدا من التعقيد ٠ ولا يوجد هناك منهج واحد يصلح لدراسته وانما يمكن انمام ذلك من وجهات نظر مختلفة ومن نواح متعددة ٠

ويعزو كاريل تأخرنا فى علومنا الخاصة بالانسان الى ثلاث مسائل: أولاها : طريقة الحياة التى كان يحياها آباؤنا ٠ وثانيتها : تعقد طبائعنا وثالثتها : بناؤنا الروحى ٠ ولا شك فى أن التطبيقات العلمية التى جرت عقب ظهور الاكتشافات الحديثة قد حولت من نظام وجودنا المـادى والعقلى وأثرت فينا تأثيرا عميقا ٠ وأهم من هذا كله أنها ردتنا الى نفوسنا ردا عنيفا٠ وجعلتنا نستشعر فداحة الجرم الذى ارتكبناه فى حق الانسان حينما أهملنـاه طيلة هـذه الدهور وبذلنـا كل اهتمامنـا من أجـل الأشـياء الموجودة فى الخارج ٠ ان البراعة فى الأداء العلمى وفى البحوث المنهجية وفى التطبيقات النظرية والعملية هى أكبر دليل على أننا قد شغلنا بهذه الأشياء الى الحد الذى جعلنا ننسى أنفسنا ونطوى وجـــودنا ونهمل كياننا ٠

وقد كان الأولى دائما أن يكون الانسان مقياسا لكل شىء ، فاذا بنا ننظر الآن لنراه غريبا فى هذا الوجود ، ونحس بشذوذه فوق الأرض التى هى من خلقه واعداده ، ويرجع السبب فى ذلك الى أنه لم يستطع أن ينظم العالم من أجل نفسـه ، ولم يملك غـير معرفة وضيعة سـاذجة بطبيعته

الخاصة . ويمكنك أن نتأكد من ذلك بأن تراقب الدول ذات الحضـــارات والمدنيات الصناعية فتجد أنها هى الأصل فى الانحـــلال الذى يدفعنا مسرعين كيما نعود الى البربرية والتوحش . فالحق أن مدنيتنا ومدنيات الذين سبقونا قد خلقت أحوالا سيصعب على الانسان أن يحيا فيها ، وسيجد مشقة فى أن يجاريها مجاراة معقولة . وبؤس الانسان فى هذه الظروف انما يكشف لنا عن جوهر وجوده ويرينا أنه فى انقطاعه وغربته بين مظاهر المدنية الحديثة ، لا يأنس الى التقدم الملحوظ فى المنشآت السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويحس بالقلق من جراء التأخر فى علوم الحياة وعلوم الانسان . ودواء كل ما يعانيه الانسان فى الوقت الحاضر من الآلام والمخاوف كما نرى هو شىء واحد وأعنى به تلك المعرفة العميقة بذواتنا والالمام الكافى بدخائل نفوسنا .

ويفرد كاريل فصولا خاصة بمظاهر الحيوية الانسانية من جسمية ونفسية وعقلية حتى يأتى الى هذا الباب الذى نعده من أهم ابواب الكتاب وهو الذى يدرس ظاهرة التصوف .

يقول صاحبنا أنه قد بدأ يجد متعة فى دراسة الزهد والتصـــوف وقتما بدأ يهتم بالظواهر التى تنبع من باطن النفس الانسانية وما وراءها. لقد تعرف على بعض المتصوفة والقديسين واطلع على كثير من حقـــائق التصوف ولا يسعه بعد هذا الا أن يعترف بوجوده وأن يقر كينونته . ولا يرضى عن هذا بطبيعة الحال بعض الحرفيين من رجال الدين أو العلماء المتخصصين ومع ذلك فهو لا يملك ــ كما يقول ــ الا أن يضع التصوف بين مظاهر الحيوية الانسانية الأصلية . فالحق ــ وهذا هو الغريب فى رأى كاريل ــ أن الانسانية قد تأثرت بالمشرب الدينى أكثر مما تأثرت بالفكر الفلسفى ويعيب كاريل على الحضارة الحديثة أنها قد جعلت الناس ــ حتى المتدينين يبتذلون هذه الظاهرة وينسون دلالتها القديمة . ثم يقول : « لابد من أن نقبل تجربة الصوفية كما يعطونها لنا ويستطيع اولئك الذين عاشوا ، هم انفسهم ، حياة الصلاة ان يحكموا عليها . فالبحث عن الله مشكلة شخصية بحتة فى الواقع ، ويميل الانسان ــ بفضل حيوية شعورية خاصة ــ نحو حقيقة خفية تقطن العالم المادى وتمتد خارجه ، ثم يلقى بنفسه فى أشجع مخاطرة يمكنه أن يجرؤ عليها . وحينئذ يمكننا أن نعتبره بطلا أو مجنونا ولكن لاينبغى علينا أن نتساءل ما اذا كانت التجربة الصوفية كاذبة أو صادقة او ما اذا كانت تمثل رحلة تقوم بهــا الروح خارج حدود عالمنا واحتكاكا بالذات العلية . ويجب علينا أن نرضى

بان نأخذ عنها فكرة عملية ، فهى فاعلية فى ذاتها وتعطى من يزاولهـا مايطلبه : القدرة على ضبط النفس والسلام والغنى الداخلى والقوة والحب والله ٠

وتبقى من الكتاب بعد ذلك أربعة فصول ، يتحدث احدها عن الزمن الداخلى وينحدث ثانيها عن وظائف التكيف والثالث تحت عنوان الفـرد والرابع أو الاخير يتعلق باعادة بناء الانسان من جديد ، وحديثه فى اول هذه الفصول الأربعة النهائية عن الزمن يعد من أجمل وأقوى الأحاديث التى قيلت فى هذا الموضوع بالذات ٠

وهناك انواع من الزمن : زمن طبيعى وزمن رياضى وزمن نفسى وزمن فسيولوجى ٠ أما عن حقيقة الزمن الأول فهى تختلف تبعا للأشياء التى تدخل فى اعتبارنا ٠ فالزمن الذى نلاحظه فى الطبيعة لا يملك وجودا خاصا ، انه مجرد طريقة لوجود الأشياء ٠ أما الزمن الرياضى فنحن نخلقه بجزئياته خلقا ، وهو تجريد لا يمكن الاستغناء عنه فى بناء العلم ٠ ويمكن أن نشبهه بخط مستقيم ، تمثل كل نقطة متتابعة فيه لحظة من اللحظات ٠ وقد استبدلت هذه الفكرة منذ عهد جاليليو بتلك التى نجلبها من الملاحظة المباشرة للطبيعة ٠ أما فلاسفة العصور الوسطى فقد نظروا الى الزمن بوصفه عاملا يحيل المجردات الى وقائع مجسمة ، وهذا الفهم أشبه بفهم منكوفسكى منه بفهم جاليليو ٠ وعندهم كما عند منكوفسكى وآينشتين وعلماء الطبيعة المحدثين أن الزمن فى الطبيعة يلازم المكان ملازمة تامة ٠

أما الزمن الداخلى بنوعيه النفسى والفسيولوجى فهو تعبير عن تغيرات الجسم وأفعاله الحيوية خلال المعيشة ، ويعادل التتابع الذى لا تقطع فيه لحالاتنا البنائية والخلطية بجوانبها الفســيولوجية والعقلية التى تكـون شخصيتنا ٠ وهو بعد نفوسنا من ناحية الجسد ومن ناحية الروح ٠ والحق أن الزمن الفسيولوجى ، وهو أحد فرعى الزمن الداخلى، ينظر اليه بوصفه بعدا نابتا مكونا من سلسلة التحولات العضوية فى الكائن البشرى منذ ادراكه الى موته ٠ ويمكن اعتباره حركة مثل الحالات المتتابعة التى تبنى بعدنا الرابع تحت أنظارنا ٠

ومعنى هذا أنه يمكن وضعه جنبا الى جنب مع الزمن الطبيعى الذى يسجل التغيرات فى الأشياء الخارجية أو فى الطبائع الجامدة ٠ أما الوجه الآخر للزمن الداخلى وهو الزمن النفسى فيمكن الدخول اليه من باطن الشعور حيث لا نسجل زمنا طبيعيا وانما نسجل حركة الشعور نفسه ، وهى سلسلة الحالات التى تتواتر من تأثير منبه يأتى من الخارج ٠ فالزمن

أو المدة العقلية ليست لحظة تأتى بعد لحظة وانما هو التقدم المستمر للماضى ولا يمكن تحديد مدى الحركة المتأصلة فى الشعور · ويلاحظ أن القياس الفردى الذى نتبعه فى قياس الزمن الطبيعى لا يصلح هاهنا على الاطلاق فى كلا الزمنين ، الفسيولوجى والنفسى ، لأن الأفراد يختلفون فى أمد النمو الجسمى كما يختلفون فى مدى التقدير الشعورى · فلا يمكن الاتفاق على تحديد كمى مضبوط بين كل الأفراد ويقول العقاد فى هذا المعنى :

لحظة ترفع عمرى — حقبـــا متصـــلات
رب عمر طال بالر — فعـة لا بالسنوات
كالسموات نراها — فى شباك الحلقات
رب آباد تجلـت — من كوى مختلفات
وقطيرات زمـان — ملأت كأس حياة

اما عن وظائف التكيف فى الفصل التالى فيقول كاريل ان الانســان يتركب من مادة طرية متغيرة قابلة لأن تتفكك فى بعض الساعات · ومع ذلك فهو يدوم مدة أطول مما لو كان قد صنع من الفولاذ ، وهو لا يبقى فحسب · وانما يتغلب دائما على الصعاب والأخطار التى تكون فى الخارج أو فى الوسط الذى يعيش فيه ، ويصلح أكثر من الحيوانات الأخرى لأن يعيش فى الاجواء المتقلبة ·

وترجع هذه الميزة الى صفة خاصة بجسم الانسان من ناحية الأخلاط والأنسجة ، فيتلقى الحوادث بليونة ظاهرة ويتغير اذا اقتضى الامر بدلا من ان يبلى ويهيىء نفسه دائما لمواجهة ما يجد · وقيمة هذه الظاهرة تبدو بوضوح من أنها تبقى على الباطن فلا يتغير ولا يتحول على الرغم من الضعف والليونة فى الأسجة · وفى التنظيم الحديث لحياة المدنية لم نعط اهتماما لهذه القدرة مع اهميتها البالغة أى بالنسبة لتطور البشر ومع ان كل تحول أو تكيف فى نفوسنا ينم عن احتكاك بمؤثر خارجى ·

والفرد هو الحقيقة الوحيدة التى يمكن العثور عليها فى الطبيعة وهو الشىء الواقعى الماثل بين أيدينا ولا ينم مسماه عن أى تجريد · ويخطو فى هذا الفصل « السابق على الأخير » حيث يتكلم عن الفرد، خطوة جبارة تهز قوائم العلم وترعب أصحاب النظر الوضعى · فالعلم لا يعترف الا بما هو جزئى ولا يتقدم فى مجال البحث الا معتمدا على الأشياء الموجودة التى تخلو من صفة التجريد والتى لا ترتفع الى عالم الفكرة والمثال · اما كاريل فيعارض هذا الرأى ويذهب الى حد الاعتقاد بأننا نحتاج معا الى ماهو عام وما هو خاص أو ما هو كلى وما هو جزئى اذا ما تصدينا للفرد كموضوع

من موضوعات الدراسة ويقول : ان حقيقة العام والكليات لايمكن الاستغناء عنها فى بناء العلم ، لأن روحنا لا تتحرك ببساطة الا بين المجردات ٠ فالأفكار هى الحقيقة الوحيدة عند العالم الحديث كما كانت عند أفلاطون اذ أن الحقيقة المجردة تعطينا معرفة بالقائم الماثل ، والعام يجعلنا نــــدرك الجزئى ٠٠٠ بيد أن هذه الأفكار تتغير وتنمو بدلا من أن تبقى ثابتة فى جمالها كما أرادها أفلاطون ، وذلك عندما ترتوى عقولنا بالماء المتدفق من منبع الحقيقة التجريبية ٠

فمن هذه الناحية يريد ألكسيس كاريل منا أن نضع كلا من الخاص والعام أو الكلى والجزئى فى تصورنا للانسان جنبا الى جنب عندما نقبل على دراسته ونقدم على البحث فى شئونه ٠ ولكنه يعود فيحذرنا من خطر التجريد أو النظرة الكلية وينبهنا الى أنه ليس من الطبيعى أن يجهـــل المجتمع الحديث الوجود الفردى المستقل ٠

فالمجتمع الحديث لا يضع فى حسابه الا تلك الموجودات الانســانية ولا يربط نفسه الى أفراد معينين ٠ وهذا هو الذى أدى الى اختلاط الأمور والوقوع فى أشنع الاخطاء ٠ ولو احتفظ المجتمع بالذوات المتوحدة وبالأفراد المستقلين لاستطاع من بعد أن يرتفع بهم وأن يقومهم التقويم الكافى لمواجهة الظروف الحديثة ، ذلك لأن هؤلاء الأفراد يحتفظون بشخصيتهم ولا يمكن أن ينزلوا بأنفســهم الى مســـتوى الرمز ، ومن هنــا نلاحظ أن أكثر الشخصيات الكبيرة كانت تعزف عن الاختلاط بالنــاس والدخول ضمن طوائف معينة والاندراج تحت صنف خاص ٠

وفى النهاية أى فى الفصل الأخير من هذا الكتاب الرائع يختتم كاريل كلامه بقوله : ان الساعة قد حانت لنبدأ العمل فى تجديد انفسنا بيد اننا لا نضع الخطة ، فهذه من شأنها أن تكتم أنفاس الحقيقة الحيــة داخل أغلفة مغلظة وأن تحول دون اندفاع القوى الخفية كما تحدد المستقبل حسب عقولنا ومواهبنا ٠ لابد وأن ننهض بأنفسنا وأن نمضى قــدما بحيث نحرر أنفسنا من الحرفية العمياء ٠ ولابد أيضا من أن نفض كل امكانياتنا وأن نعمل على تحقيقها بكل ما تتصف به من تعقيد وخصب ٠ ولقد كشف لنا علوم الحياة عن أهدافنا ووضعت تحت تصرفنا كل الوسائل التى توصلنا اليها ٠ ولكننا لانزال غارقين فى العالم الذى أنشأته علوم المادة الجامدة بدون أية مراعاة لقوانيننا الطبيعية ٠ وهو عالم لم يخلق من أجلنا لأنه وليد خطئنا العقلى وجهلنا بأنفسنا ٠ ويستحيل أن نتكيف مع هذا العالم ٠ واذن فلا بد من أن نثور عليه وأن نغير قيمه وأن ننظمه

من جديد وفق هوانا • والعلم يجيز لنا اليوم أن ننمى كل قوانا الكامنة فينا • فنحن نعرف ما غمض من آلياتنا الفسيولوجية والعقلية الحيوية وأسباب ضعفنا ، ونعرف أيضا كيف حدنا عن القوانين الطبيعية وكيف لقينا جزاءنا فى النهاية ولماذا صرنا نخبط خبط عسواء • وفى نفس الوقت نبدأ فى اكتشاف طريق النجاة خلال ضباب الفجر • اذ لأول مرة فى تاريخ هذا العالم أمكن مدنية من المدنيات عندما وصلت الى بدء انحلالها أن تقف على أسباب الشر فيها • وقد يعى الانسان كيف يمكنه أن يستغل هذه المعرفة وان يتحاشى بفضل القوة العلمية الخارقة تلك الضربة التى أصابت كل الشعوب الكبيرة فى الماضى وينبغى أنْ نتقدم فى الطـريق الجـديد منذ الآن • • •

وهكذا ينتهى ذلك الصوت الحزين ، الذى هو صوره العالم الذى شاهد بعينى رأسه آلام البشرية وعانى بقلبه صعاب الحياة وشق بروحه طريقا بين متاعب الأرض كيما ينفذ بعد الى عليين حيث يستمتع الناس بالحياة الطوبوية بين جدران الواقع السميكة وفى حرارة الايمان القوى ، وعلى صورة الشباب الخالد •

الباب الرابع
الفلسفة الوجودية

١ ــ جان بول سارتر

(الفيلسوف هو رجل يجرب دائما ويرى ويسمع ويشك ويتأمل ويحلم بأشياء غريبة .. انه الكائن الذى يهرب غالبا من نفسه ، ويخاف غالبا من نفسه ، ولكن فضوله يرتد به دائما الى نفسه مرة أخرى .)

« نيتشة »

أهم شىء يستوجب النظر فى حياة الاديب وعمله وأسلوب تفكيره هو تلك اللفتة الاصيلة التى ينبنى عليها اتجاهه الشخصى فى فهم الحقائق وفى تبين الامور . فليس من المجدى أن يظل الانسان متابعا لقراءاته عن أديب بالذات دون أن يظفر بلمحة أساسية تكشف عن العمود الفقرى الذى يدور حوله انتاج هذا الاديب ودون أن يقف على عتبة من أعتاب فكره . ومن الصعب ولا شك ونحن بصدد فيلسوف اليوم ــ جان بول سارتر ــ أن نجد هذه اللمحة القائمة فى محور أعماله خاصة ، وأنه لم يكف بعد عن التأليف ولم يكتف بعدد محدود من المؤلفات ، ولم يكن واضحا تمام الوضوح بالنسبة الى بنى وطنه من النقاد فضلا على أبناء البلاد الاخرى .

ولكن شيئا بسيطا أذكره عن سارتر يكفى لأن يجعلك تعرف تماما قصارى ما يرمى اليه الرجل ومدى ما سوف يحصل عليه من نجاح . شىء واحد بسيط نذكره عن سارتر فتكون فيه الكفاية لرفع هذا الغموض الاسطورى الذى يحيط بالرجل . فالرجل فرنسى .. وكلمة فرنسى تشير الى طبيعة خاصة فى ذلك الشعب ، وهى أنه يميل الى التفكير .. فالشعب الفرنسى واللغة الفرنسية والادب الفرنسى شىء من نتاج العقل .. فأميل الشعوب الى صبغة التفكير هم سكان فرنسا ، وأقرب اللغات الى حديث العقل هى لغة الفرنسيين ، وأكثر الآداب جنوحا الى الذهنية هى آداب الشعب الفرنسى . أستغفر الله ! فان كلمة فرنسا كادت تشير فى قاموس اللغة والآداب الى كلمة تفكير ، ولعلها صارت رمزا فى العالم كله للون من ألوان الثقافة لا مثيل له فى بقية البلاد ولا يسبقه

فى هذا المضمار سابق . ومن هذا كله نتأدى الى أن فرنسا أمة مفكرة بآدابها ولغتها وانتاج أبنائها .. انظر الى ديكارت والى اوجست كونت والى بول فاليرى والى أندريه جيد .. فولتير .. مونتسكيو .. بول كلوديل .. كل أولئك انما يثبتون هذا الاتجـاه الغالب على العقلية الفرنسية ويؤكدون أن أنماط الادب فى العصور القديمة والحديثة انما كان اتجاهها الى التعبير المشرب بالصبغة الفكرية ، وكان هدفها البدء من نقطة أساسية فى تشريع العقول .

وجاء سارتر وأراد أن يخرج على ما هو مألوف لدى الفرنسيين وشاء أن يقلب اتجاه التفكير وأسلوب الانتاج بأكمله ، وأن يضع علامة المنحنى الادبى الشامل بطريقته فى الكتابة والتأمل . أراد أن يقف على رجليه أمام هذا التيار العنيف من تراث لغة بأكملها ، واحتاج الى قوة الأبالسة من أجل صراع الأمواج . وصاح صيحته فأطاحت بأساوب التفكير القديم ووضعت أساسا جديدا للنظر العقلى . ذلك أن الاقدمين قد اتخذوا من العقل نبراسا لاعمالهم وأساسا لفنهم .. أما هو .. أما سارتر .. فقد جعل من الشعور الباطنى نقطة البدء الاولى لكل فن ولكل أدب ولكل فلسفة .. حتى الفلسفة صارت تنبع عنده من داخل الشعور ومن صميم الوجدان . ومن هنا تأتى خطورة الرجل .. ومن هنا نلمح أساس تفكيره فى كل ما أنتج ، ومنهـــج أدائه فى كل ما أخرج . كان الفرنسيون يعبدون العقل ويتخذونه طابعا خاصا لاعمالهم .. فحاد هو بالتيار وانحرف باتجاهات الفن والأدب الى مساهات الباطن الشعورى يستقى منها المعايير والقيم النقدية . وهذه هى اللفتة الاصلية واللمحة الأساسية التى تستطيع أن تبدأ من عندها فى فهم الرجل وتقديره على السواء .

فى فهمه .. لأن كل مؤلف عليه اسمه لا يخرج عن أن يكون رمية فى الاتجاه نفسه . وفى تقديره ، لأن كل ما ينسب الى سارتر بعد هذا المجهـود العنيف الجبـار لا يؤدى الى اعطائه قيمنه الحقيقية ووزنه الصحيح . أو بمعنى أصح أريد أن نفهم من هذا كله ان اسم سارتر

يشير الى انقلاب تام فى أسلوب التفكير وفى منهج النظر العقلى والادبى وفى التقويم النقدى للمظاهر الفنية .

ولا ينبغى أن يغيب عن أنظارنا ، ونحن فى هذا المقام ، أن سارتر أو غيره من الفرنسيين الأصلاء لم يكن من الممكن بالنسبة اليهم أن يلتفتوا هذه اللفتة الى طبيعة التفكير نفسها ماداموا هم أنفسهم مشبعين بها ، لايتصورون غيرها ولا يستسيغون سواها . ولكن أمكن هذا بالنسبة الى سارتر عندما جاءه الوحى من خارج فرنسا على يدى كيركجار فى مناقشاته لهيجل وعلى يدى هيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان وعن ماهية الميتافيزيقا . وكذلك استطاع أن يتخذ نقطة بدئه من هنالك بعد استلهام كتابات برجسون عن الوجدان أو مايسمونه فى علم النفس بالحدس . فقد كانت هذه البحوث التى دبجها يراع برجسون من أكبر المشجعات له على المضى قدما فى هذا الفتح الجديد . ولا يمنع هذا كله أن يكون سارتر رغم ذلك كله هيجليا بالمعنى الصحيح .

وحينما نقول عن سارتر : انه قد اتخذ أسلوبا فى التفكير ومنهجا فى الاعداد الفنى مغايرا تمام المغايرة ، ان لم يكن معارضا تمام المعارضة ، لأسلوب السابقين عليه فى الاشتغال بالأدب فى فرنسا ... فلا يعنى هذا مجرد تغيير شكلى فى طريقة أدائه ، وانما يعنى انقلابا كاملا فى كل ما تمتد اليه يداه بالتحرير أو التحليل أو التفسير . أو بعبارة دقيقة موجزة ان سارتر قد أعطى ظهره للتراث الفرنسى (أو الانسانى الى حد ما) وبدأ خط السير فى الاتجاه المقابل ، وكان لذلك كله بارز الاصالة واضح الذاتية بادى التحديد .

أقول هذا وأنا أعلم أننا جميعا نجد صعوبة فى النظر الى سارتر بعيوننا الشرقية .. هذه العيون الناعسة الضيقة .. ولهذا كثيرا ما تفسد بين أيدينا كل أقواله ، وتختلط علينا سطور كلماته ، وتضيع علينا كل فرصة من أجل تفهمه والاقبال عليه . ان سارتر يعبر بالحضارة الغربية جسرا ثالثا أو رابعا بينما لازلنا نحن فى مناقشة جواز المرور فوق عتبة الجسر الاول ! ولا أدرى بماذا أصف الفارق الذى يفصل بين حياتنا وحياة ذلك الرجل ، ولكننى أستطيع القول بأننا مازلنا فى حاجة الى اعداد وتحضير جديد من أجل مواجهة ذلك المفكر الذى ينتمى الى حضارات لا نزال نحن أبعد ما نكون عنها ، ولا تزال أذواقنا غريبة عليها ، ولا تزال أفكارنا بدائية بالنسبة اليها . ولذلك نحتاج الى شعور خاص نخلقه بأيدينا فى نفوسنا عندما نحاول قراءة مؤلفاته .. نحتاج الى شعور

يقهر عدم الألفة فى صدورنا ، ويمحو طبيعة السخرية من كل جديد ، وبجلعنا أكثر مطاوعة الى آخر الشوط .

انظر مثلا وأنا أشرح لك فكره سارتر عن طبيعة المعرفه ، لن تملك نفسك من الاندهاش من محدودية هذا الرجل ومن ربطه كل نوع من أنواع المعرفه بما هو قائم ماثل.. ليس سارتر من أولئك الذين يتنكرون للمتافيزيفا وليس هو من الماديين المتمسكين بأهداب الواقع . ولا هو بالمفكر الذى يعلق قيمة كل شيء موجود على أساس حسى.. ولكنه يفوق جميع هؤلاء خطورة عندما يقرر على لسان روكنتان بطل قصته عن « الغثيان » : (الآن عرفت ، ان الاشياء بكاملها هى ما تبدو عليه . أما وراءها فليس ثمة شيء (١) » وهذا التعبير يخيل للقارىء انه جاء عرضا فى غضون احدى قصصه لا يمكن ان يكون من ورائه هو نفسه شيء آخر أو أشياء .. ولو حاسبنا سارتر هنا برأيه لمررنا عابرين ، ولكننا سنخالفه وسنخرج على مشيئته ، وسنقول ان ثمة أشياء خلف هذه العبارة البسيطة .. يوجد خلف هذه العبارة .. مذهب فكرى متكامل فى نظرية المعرفة ينبنى عليه ايماننا الشخصى بالوجود ويقوم على أساسه رأينا فى الحياة . يستحيل أن يتقدم الانسان خطوة فى ايمانه واعتقاده الخاص بالوجود مالم يتقدم خطوة فى مضمار المعرفة وعلى أساس اعتقادك فى طريقة المعرفة يتحدد اعتقادك فى طبيعة الوجود .

مثال ذلك أننى لو آمنت بأن معرفتى للكون وللأشياء القائمة فى نطاق الكون محدودة بمقدار ما تؤديه الى الحواس وما ينقله الى النظر والسمع واللمس لكانت فكرتى عن الحياة مخالفة لشخص آخر اعتقد فى أن سبيل معرفته للعالم هو الحواس العادية بالاضافة الى الحدس أو الذوق أو الوجدان ، أو بالاضافة الى حاسة سادسة أو سابعة مجهولة . فصورة الكون وطبيعة الحياة كما أتخيلها تنبنى على اعترافى بأن طريقة المعرفة هذه أو تلك صحيحة ، وتتوقف على ايمانى وتسليمى بوسيلة الاحاطة والالمام بالمظاهر الكونية . فالرجل الذى يدين بمذهب الحس فى المعرفة ، لا يتصور غير ما يراه هنا وهناك . والرجل الذى يعتقد فى الوجود الروحى يتخيل الوجود على صورة من صورة الرجل الحسى عنه . والرجل الذى يرى وسائل أخرى للمعرفة سوى هذه الوسائل المعهودة لدينا يبدو الوجود فى عقله أكثر اتساعا ويحتوى الكون فى خياله على تفاصيل وجزئيات أكثر . وهكذا الامر .. نوع الوجود الذى يؤمن به المرء متوقف

---

(١) سارتر : الغثيان La Nausée ص ١٢٤ .

دائما على طريقة المعرفة التى يختارها ويفضلها على سواها ويؤمن بها دون غيرها ٠

وكذلك سارتر ٠٠ انه رجل آمن بأنه لا وجود فى الوجود لغير ما هو قائم ماثل أمامك ٠٠ هو يؤمن بالموقف ، بالظاهرة ٠ ولا يتعدى فى ايمانه بالموقف أو المناسبة أو الظاهرة الى أكثر مما يبدو فيها ٠ فالظاهرة تكون أساسا للمعرفة على نحو ما نبدو عليه ، ولا يمكنك أن تزيد حرفا أو تضيف خطا الى ما يقدمه اليك المحيط الخارجى ٠ لقد كان عند كانط Kant وجودان : الوجود الظاهرى والوجود الباطنى ٠ أما عند سارتر فلا وجود لغير الظاهر الذى يقدمه اليك الموقف أو المناسبة ٠ وبذلك أحلت نظرية سارتر فى المعرفة موضوعية الظاهرة محل حقيقة الشيء (١)٠ فليس للشيء حقيقة ، وانما ظاهر عام يقدمه للذات العارفة وللانسان الذى يستشعر ما حوله ٠ وبذلك يصير علم الوجود عنده وصفا لظاهر الوجود مثلما يتبدى عليه ويتسكل فيه٠ بل يمكن القول بأن هذا الظاهر بحسب رأى سارتر فى المعرفة هو نفسه الوجود ٠ وينتهى الأمر الى أن يكون الوجود هو جملة النظرات التى يجمعها المرء فى وعيه عن الظواهر العامة المتجلية فى طائفة من المواقف والمناسبات ٠ ويقول سارتر بوضوح تام : « ما دمنا قد حددنا الحقيقة بالظاهرة فيمكننا القول عن الظاهرة أنها ــ تكون « على نحو ما تبدو » ٠ ويضيف قبل هذا عن علم الوجود : « انه لا يعــدو أن يكون وصفا لظاهرة « الكينونة » كما تتمثل ، وعلى نحو ما تظهر ٠ فاذا ربطنا الوجود بالظاهرة واعتقدنا فى الظاهرة أنها الحقيقة الأولى والاخيرة وأنه لا شيء سواها ، كان الوجود جملة من الظواهر وتحددت الحياة بما يقع لنا من مشاهد ونماذج ٠

تصور معى حدود هذه النظرية وتأمل ذاتك وتخيل موقفك من رجل يدعوك مثل هذه الدعوة ويعرض عليك مثل هذا الرأى ٠٠ أنت الشرقى المتقل بأنظار الروح وأجواء الفضاء الواسع العريض المملوء بشتى الانفس والجان ٠٠ وقدر فى نفسك ما يتطلبه مثل هذا الموقف من مقدرة وطاقة على تفهم الرأى فى حد ذاته ، فضلا على تقبله والتحمس له ، وستجدنى على صواب تام حينما أخبرتك أننا محتاجون على الاقل الى عقلية مطــاوعة لماشاة هذه الآراء ودراستها وامتحانها (٢) ٠

---

(١) جان بول سارتر : الوجود والعدم ص ١٣ ٠

(٢) تأمل كرد فعل لهذا الموقف مثلا كلام الدكتور عثمان أمين عن الجوانية فى كتابه عن « نظرات فى فكر العقاد » ٠

وليس هذا هو قصارى نظرية سارتر ولكنه المنفذ الذى تدخل منه الى بقية تفكيره • ولقد شئت أن آتى لك أولا بالصورة الادبية التى ضمنها احدى قصصه ثم أوردت لك النصوص الفلسفية المؤيدة لأريك مدى التلاحم الحاصل بين أجزاء تفكيره وبين قصاصات فنه • بل يمكن أن يتخذ الانسان من هذه النظرة ذاتها مصباحا يستنير به وهو يستعرض جملة أفكار سارتر •• فالانسان مثلا عند سارتر ليس هو بالكائن الضاحك أو المفكر أو القائم من لحم ودم •• انه الانسان الذى يفعل ويتمثل فيما يفعل • فالافعال هى الظاهر الخارجى الذى يكون حقيقة الانسان الباطنة • وبذلك يفرغ الانسان – فى نظر سارتر – ذاته وكيانه بأكملها فى العمل بحيث يصدق المثل القائل بأن المؤلف يدل على أنف الكاتب • دعنى أقرأ ما تكتب وسأخبرك من تكون ؟! دعنى اتأمل ما تفعل وسأدلك على حقيقة شخصك ؟! فأفعالك هى التى تنبىء عن شىء وهى التى تحدد المصير وعندها تنتهى كل حقيقة تتعلق بالفرد • ومن هنا ارتبط الوجود الانسانى بالاعمال والافعال وصار نسيجا تغزله الأصابع •

والحرية تفهم عنده لأول مرة بصورة واقعية •• انه يتصورها كنوع من الاصطدام بين الرغبة الشخصية والموقف الخارجى • ليست الحرية عند سارتر شيئا خياليا يمكن تصوره فحسب أو يمكن تحويله الى صورة ذهنية •• انه شىء واقعى ملموس يمكن الاحساس به عند ارتطام الفكرة الخاصة بالمدى البعيد الذى يفصلها عن دائرة التحقيق • فالحرية نفسها تمتزج فى الخارج بظروف الموقف من أجل أن تبرز عقباتها • ان فقد شىء من الاشياء لا يعنى فقدا الا اذا كان احساسا بفقد ، والحاجة لاتشير الى مدلول ما لم تكن هناك شخصية تحس بالحاجة • وكذلك الحرية لا تتوافر الا بعامل الشعور وهو يتطاحن مع امكانيات الموقف المعين • وهذا هو ما لم يفهمه أصحابنا الادعياء ممن تهكموا فى كتاباتهم عن الوجودية وعن خرافة الميتافيزيقا وعن النظرات المبنية على أساس التقدم فى مضمار الفكر والفهم الحقيقى لمقتضيات الاشتغال بالعلوم الفلسفية • أما هم فقد أخذوا يلوحون فى الجو الأدبى بالغباء الذى يتسم به سارتر ، لانه زعم أن الشعب الفرنسى لم يعرف الحرية قط قبل احتلال الألمان ! فالرجل لم يكن غبيا الى هذا الحد الذى تصوروه ، وكل ما هنالك أنه قد شاء أن يضع الامور وضعا يتناسب مع ارادته الأولى فى تنصيب الظاهر مقياسا للتقدير وأصلا فى المعرفة •• مقياسا لتقدير وأصلا فى معرفة أى باب من أبواب الحياة والفكر •• والحرية حسب هذه النظرة لن تعدو أن تكون هذا الارتطام الذى يحدث نتيجة لتقابل الارادة بالقيود وتصادم الرغبة بصعوبة التحقيق.

هذه هى الحرية بالمعنى الوجودى عند سارتر ٠٠ فاذا كان الرجل قد صرح بأنه ورفقاءه من أبناء الشعب الفرنسى لم يعرفوا الحرية ولم يكونوا قط أحرارا الا تحت احتلال الألمان وتحت تأثير هذه المعاملة التى عاملوهم بها ، وهذه المواجهة القبيحة التى قابلوهم بهـــا فى كل مكان ٠٠ فليس ذلك الا طرفا من أطراف قضـــية محبوكة متشـــابكة الاطراف فى الوجودية الظاهرية عند سارتر ٠ أو بعبارة أخرى ان الحرية أخذت عند سارتر مظهرا ظاهريا وأراد أن يجعلها صورة خارجية تنبعث مع هذا الدخان المتصاعد عند التحام الفكرة الشخصية والامانى الفردية بما يعرقلها من الســدود والقيود والعقبات ٠ اذ أنه فى أثناء الاحتلال الألمانى للبلاد الفرنســية وضعت مسألة الحرية ٠ فالـكلمة الواحدة الصغيرة كانت تؤدى الى اثارة عشرة أو مائة من الاعتقالات ٠٠ ألا يكون من حق ســـارتر بعد هذا أن يتساءل عما اذا كانت تلك المسئولية الشاملة فى حالة الانعزال سببا من أسباب كشف الحجاب ورفع القناع عن معنى الحرية ؟!

واذا كان تأثر سارتر بكيركجار واضحا فى مسألة النزوع الى القياس الوجدانى والتقدير الشعورى لحقائق الحياة والفـــكر ، فهو ها هنا بادى التأثر تماما بهوسرل من جهة وبهيدجر ـ مرة أخرى ـ من جهة ثانية ، هنا نلمح بذور المذهب الظاهرى وقد استحالت فى ذهن سارتر الى أشـجار باسقة ٠٠ وهنا يحس الانسان بأن سارتر لا يفعـل شـــيئا أكثر من أن يتنفس بعبارات من كتابات هوسرل ، ولهـــذا يذهب البعض من كبار العارضين للفكر الاوربى المعاصر الى أن كتاب الوجود والعدم الذى ألفه سارتر لا يزيد على كونه عرضا فرنسيا للمذهب الظاهرى (الفينومينالى) الالمانى ٠ (كتاب علم الوجود عند سارتر بقلم جلبير فارى ـ المقدمة) ٠

ويصعب ، فى هذا المقـــام الضيق ، أن يتعرض الكاتب لأكثر من لمحات خاطفة عن سارتر ٠٠ فلا يتأتى للمرء أن يتناول فى تفصيل جملة أنظاره أو موجز أفكاره لسببين : الاول لأن انتـــاج سارتر يغطى آلاف الصفحات ويصعب الانتقاء من بينها ، والثانى أن أفكاره محتاجة الى شرح وتفسير طويل أكثر مما هى محتاجة الى الاختصار والاشارة ، فليغفر لنا القارىء هذا التقصير فيما قدمناه اليه ، وليعلم أننـــا ســـننتهز الفرص المناسبة لابانة أكثر وتوضيح أطول فى صفحات قادمة ٠

٢ ـ الادب الوجودى

تلفت الناس فى الزمن الاخير الى هذا النوع من الادب الذى ظهر فجأة وملأ الاسماع والابصار ٠ لقد بدأ فى فرنسا ثم امتد أثره الى كل بلاد

أوربا المتمفة فأثار فيها مثلما أثار في فرنسا نفســـها من الاشــــكالات والمنازعات · ونحن نسمع من بعيد صوت الدعاة والمناهضين له ، ونأخذ بأقوال هؤلاء تارة وبأقوال أولئك تارة أخرى ، ولـــكننا ننتهي الى الحيرة التي لابد منها بازاء مذهب أعداؤه من أصدقائه وما قيل في ذمه أكثر مما ظهر باسمه ·

وليس بالغريب على المصريين أن يتطلعوا في هذا الوقت الى معرفة شيء عن الأدب الوجودي بعد أن طاف صيته ببقاع الارض من مشرقهـــا الى مغربها · وينبغي أن نلاحظ من أول الأمر أنه على الرغم مما يقال عن الادب الوجودي من ألوان المثالب فقد أثر تأثيرا واضحا في الادب الفرنسي المعاصر وأحدث تحولا ملموسا في اتجاه القصة والمسرحية هنالك · وهذا طبيعي جدا أو هذا هو النتيجة الضرورية لعمل أدبي استمد كل مقوماته من الحياة الفرنسية بشتى مظاهرها وأحوالها · ولعله أقرب الى الازمة التي يمر بها الفكر والمحنة التي تسيطر على الروح في العـــالم أجمع منه الى الظروف الفرنسية المحدودة · ولذلك صادف من الانصار والمعجبين خارج فرنسا أكثر مما صادفه في فرنسا نفســـــها ، وكان هؤلاء من البعد عن التفاصيل والجزئيات السخيفة التي يقوم بها الشبان الوجوديون هنـــاك بحيث تناولوها تناولا فكريا جادا ونظروا اليها نظرة بريئة من الحقـــائق المشوهة ·

وأهم ما يمكن أن يذكر عن الأدب الوجودي هو انه عصارة مجموعة من المذاهب والحركات الادبية الممتازة ، أو هو على الأفل النهاية الطبيعية لتلك المذاهب والحركات · فالوجودية محملة بطابع رومانتيكي ظاهر ونزعة طبيعية قريبة الشــــبه بطريقة زولا واضرابه في الادب الفرنسي · والى جانب ذلك تجد بعض الشبه فيما بينها وبين أصـــحاب النزعة الرمزية والمذهب فوق الواقعي على السواء · ويضـــاف الى هذا تأثير الوجوديين بالتحليلات المكشوفة في مســـائل الجنس ورغبتهم في أن يكونوا كتاب جماهير والا يخصوا بأعمالهم طوائف بالذات ·

ومهما كان في الادب الوجودي من الخصائص المشتركة فيما بينه وبين الآداب الاخرى ففيه الى جانب ذلك صفات معينــــة هي وليدة التيارات الحديثة ونتيجة لنزعات طارئة · فعلى الرغم مما في الادب الوجودي من اتجاه فردي ومن مشرب ذاتي خالص نجد فيه ميلا نحو التعميم والشعبية· ولهذا يمتاز هذا الادب بصفة التأثير ومحاولة تغيير الاوضـــاع واحداث الانقلابات بين الجموع · وصار الادب في مفهوم أصحابه أداة من الادوات الاجتماعية وعاملا من عوامل النهوض بالناس ·

ولكنه مع هذا يحاول ان يقدم للجماعات صورا فردية وأمثلة من الواقع التشخصي • وهذا في رأى الوجوديين ضرورة من ضرورات الفن ولازمة من لوازم الذوق والحاسة الفنية لدى الانسان • ولا يتصور أصحاب هذا المذهب قيام فن أدبى من غير ارتكان على النماذج الفردية والضروب الخاصة من الوجود ، ولا يمكن فى رأيهم أن نتوصل الى لمس الحقيقة البعيدة من غير أن نمر بالمصائر الجزئية • ومن هنا يقال عن الوجوديين أنهم يريدون أن يواجهوا وجود الانسان عاريا من ملابساته العامة وان يتعمقوا الوجود الذاتى المستقل عن مخايلات الظروف فهى من هذه الناحية عود الى الوجود كما هو مقدم الينا وتأمل فى الحياة من حيث هى ثوب يلبسه الانسان •

ولما كان الامر كذلك ، انساقت الوجودية الى توكيد النزعة الانسانية والايمان بها على أوضح صورة عرفتها الآداب • فنجد سيمون دى بوفوار تؤلف كتابا عن أمريكا تعـالج فيه مشـكلة الزنوج وتدافع عن حقوقهم الطبيعية بازاء التعسف الذى تتسم به معاملة البيض لهم • ونجد سارتر يكتب باخلاص مدافعا عن حقوق الجزائر وعن كوبا وعن كل الشـعوب المستضعفة وعن الاستعمار والمشاكل الافريقية •

وهكذا نجد أمثلة من كتاباتهم على نزعة انسـانية ظاهرة • واذا كانت نزعتهم الانسانية قد جاءت كرد فعل للاوضاع التى تؤدى الى النيل من كرامة الانسان والى منعه من حرياته فى توفير ضروريات معاشه • ذلك أنهم اكتسفوا معنى للحياة ذاتها • وقد استمدوا هذا المعني بطبيعة الحال من حقيقة الانسان فى أوضاعه المتناوبة •

واخطر من هذا كله أن الادب الوجودى كالرسم الحديث ينبع من عيون التأمل والنظر العقلى • ولا يعتمد فى تأثيره على المحاكاة البلاغيـة ولا يقف على دعائم من التعبير اللغـوى المنمق • ولذلك جاءت أعمـال الوجوديين خالية من المحسنات اللفظية التى درج عليها الاقدمون فى عصور التقليد • واذا كان للوجوديين بعض الخصائص الجمـالية فى التعبير فهى حذينة وموقوفة عليهم فضلا عن انها جاءت بوحى من المذهب (السيريالى) وليس معنى هذا انهم كانوا يعتمدون على أدب الفكرة أو يصطنعون الفلسفة فى غضون تعبيرهم وانما معناه انهم كانوا يستوحون الفكرة العقلية عندما يكتبون قصصهم وروايانهم وعندما يدبجون المقالات والمسرحيات • ولذلك تأتى بآدابهم ترجمة لاساس نظرى وتيسيرا لخطرة ذهنية• فأدب الوجوديين يحيل الفكرة الى واقع حسى ملموس وينزل بالبـادرة الى مجال الحيـاة البسيط •

فالادب الوجودى تعبير عن الروح الانسانى وهو فى صراعه الابدى مع حقائق الاشياء ومظاهر الوجود . واذا جاءت فيه بعض الملامح الغريبة فذلك من جراء هذه المرحلة الخطرة التى يمر بها الفكر والازمة التى تعبرها الحضارة والحياة التى يتطلبها الانسان بآماله وسعيه وتعاليه .

٣ ـ القصة فى المذهب الوجودى

كيما نفهم موضع القصة من الأدب الوجودى لا بد من الرجوع الى هيدجر Heidegger نفسه ، لا لنقرأ قصصه . فلم يكن للرجل قصص على الاطلاق ، وانما لمعرفة شىء من فلسفته . وذلك لأن القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن أصل فلسفى ، ويمكن بقليل من التحليل أن نرد الى فكرة لها أخطر دور فى الوجودية الحديثة ، ألا وهى فكرة الفردية . فهى نوع من الأدب فى العصر الحاضر ، ومع هذا لا تخلو فى فهمها من اثارة للمشاكل التى أثارها فلاسفة الوجود أنفسهم، ولا تكاد تجد نوعا من القصة أو فنا فى الرواية يستند الى دعائم على هذا النحو من التعقيد ، وتحتاج لتفسيرها الى شىء من العرض الفلسفى والاطالة فى تبيين وجهات نظر متافيزيقية بحتة .

وأريد التمهيد لفهم دلالة القصة فى المذهب الوجودى بعرض ثلاث من المسائل أولاها تتصل بفكرة هيدجر التى أقام عليها سارتر Sartre من بعده تفرقته بين ما هو فى ذاته En-Soi وما هو لذاته Pour-Soi وكذلك أريد أن أعرض بايجاز للصراع بين العلم الطبيعى وبين الأدب الوجودى ـ وهذه هى النقطة الثانية ـ مما كان سبيلا الى خلق هذا الضرب من ضروب القصص . والواقع ان التفرقة بين ما هو فى ذاته وما هو لذاته هى الأصل فى الشقاق الحاصل بين العلم والأدب حسب الفهم الوجودى . وثالثة هذه المسائل هى مسألة الصلة بين المتافيزيقا والأدب وكيف أنه كان من الحتمى فى النهاية أن يلتحما فى الوجودية بحيث لاتفهم فلسفتها الا بالاستعانة بقصصها الفنية وتحليلاتها الادبية .

من أهم الأسس فى الوجودية ـ عند هيدجر ـ تلك التفرقة التى وضعتها بين الأشياء الكائنة وبين الوجود الانسانى . وقد اعتمد عليها سارتر كل الاعتماد ، فعين الاولى بأنها ملاء ثابت ليس فيه من الديناميكية شىء ، ولا يختلط بغير ذاته ، ولا يكون الا هناك على الحال الذى هو عليه . وتراه يقول فى وصفها : « ان الوجود فى ذاته موجود . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون مجلوبا من الامكان ولا مردودا الى الضرورة . ان

الموجود الظاهرى لايمكن قط أن يكون مجلوبا من موجود ظاهرى آخر ، وهذا هو ما نسميه بعدم ضرورة الوجود فى ذاته . ويستحيل تدلك أن يكون مجلوبا من موجود ممــــكن ، فليس هو ممــــكنا ولا غير ممكن (مستحيلا) قط ، وانما هو موجود (١) « . فالوجود فى ذاته حسب اصطلاح الوجودية هو ذلك الذى يتعلق بوجود الاشياء والموضــوعات Objets كالشــجرة أو الجبل مثلا . ولذلك كان هــذا الجانب هو المعنى بالواقع ، والذات نفسها من وجهة النظر هذه تستحيل الى موضوع .. الى شيء وتصير بالتالى جزءا من العالم .

أما الوجود الانســانى Dasein أى ما هو لذاته فعلى نقيض الاول ، يصفه سارتر بالتغير وعدم التماسك ، حتى انه لا يكون اذا جاء المساء هو نفسه الذى مر عليه الصباح ، أو حسب تعبير سارتر « أنه ما ليس هو ، وليس هو ما هو عليــه » فهو يحمل عنصر الاعدام ، ويمكن أن يهدم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر . والوجودية تسمى هذا الصنف من الموجودات بهذا الاسم (الوجود لذاته) لأنه خلال وجوده وأثناء معاشه يعتقد فى أنه موجود ويفكر فى أنه يعيش . والعالم فى هذا الوقت ــ بخــلاف ما كان عليه هنالك ــ جــزء من الذات ، أو كما عبر سوبنهور فى مذهبه حين قال : « ان العالم هو ما يتمثل لى » .

والعلماء كما هو دأبهم دائما ــ يريدون الانصراف الى عالم الواقع ، عالم الاشياء الجامدة ، حتى يتهيأ لهم تحقيق ما يسمونه بالمعرفة العلمية ، ولهذا أخطأ مايرســـون Meyerson حينما زعم أن العلم وجــودى ، فمن أين تأتى صفة الوجــودية لمن كان نصيبه من العناية هو القســـم الاول فى التفرقة المتقدمة ؟ العلم دائما فى جانب الموضوع ، حتى يمكن أن ينسب الى نفسه صفة الشمول ، وحتى يبعد من ميدانه كل ماهو خاص فردى . فالعلم ليس يمكن أن يعنى فى دراساته بما هو جزئى منقفل على نفسه فى دائرة معينة او بما لا يمكن نقله الى الغير ووضعه فى مجال التجــربة بالنســبة الى كل أحد . ومن ثم كانت المعرفة العلمية مضطرة تحت تأثير هذه الرغبة الى أن تتجاهل ما هو فردى وأن تقصر همها على ما هو عام ، وبالتالى متصف بالموضوعية .

---

(١) سارتر . « الوجود والعدم » ص ٣٤ . ويريد هنا سارتر أن يتحدث عن السببية وأن ينفيها على أساس فلسفى ، لا على أساس علمى . وهو هنا بالضبط كالغزالى حين يقول باستحالة السببية على أساس عدم معقولية أن توجد ألوف من المادات كلها خالد وكلها قديم وكلها يملك نفس صفات الآخر من حيث الوجود بذاته ، وكلها مع ذلك ، مؤثر فى غيره .

أما الفلسفة والادب ـ الوجوديان خاصه ـ فأبغض شيء اليهما هو البعد عن دائرة الوجود الحق ، وجود الذات ، ولا يمكن أن يتساوى عندهما وجود الانسان الفرد ووجود الاشياء . ولهذا ترى الوجودية تنفر من العلم وتتهمه بأشنع الاتهامات ، وتنكر عليه سلطانه في العقول . واذا كانت الجدة والطرافة في الأوضاع المتافيزيقية الحديثة قد اقتضت لدى هربرت اسبنسر وماركس وبرجسون أن يعمل كل منهم على تحقيقها باسم العلم وعلى اثباتها وتأييدها بتوكيد تمشيها مع الفزياء خاصة ، فلا بد أن نعلم تماما عن الوجودية بأنها قد تخلفت في هذا الميدان عن عمد، وبأنها لا تستعمل هذه الطريقة ، بل تقدم تفسيرات متافيزيقية صريحة ، وتعلن فلسفتها الخالصة في جرأة ، بغير التجاء منها الى العلم أو استناد الى نظرياته وتحكماته التي لا تملك لها غير الاحتقار . (١)

ولهذا فان الوجودية لا تستطيع ، وهي التي تعنى بالجوانب الفردية ، والتي تجعل موضوعها الانسان دائما ، أن تمضي كما يمضي العلم في التعبير عن الحقائق أو كشف المعرفة بتلك الطريقة المرذولة طريقة التعميم . ولم يكن بد بعد هذا من أن تستعيض عن المنهج العلمي بالأسلوب الادبي ، فهو وحده الذي يستطيع أن ينفذ الى باطن الانسان. ومن جهة أخرى نلاحظ أن القصة تقدم وصفا ظاهريا للوجود الانساني والحالات المختلفة الى تطرأ عليه ، وتبدي في وضوح وجلاء محنة الانسان ممثلة في الاوضاع المختلفة التي يكون عليها من حين الى حين .

فليس عبثا أن اتجه الوجوديون الى الروايات في هذه الأيام يحملونها كل ما لها طاقة على حمله من نوازعهم وأفكارهم ، ولم يكن بطريق المصادفة أن احتلت القصة هذه المكانة من نفوسهم . ولا أدرى ما اذا كان جول لاشلييه Lachelier مصيبا في خطابه (١٥ مايو سنة ١٨٨٥) الى بول جانيه ، حينما قال : « انني أبدأ في الخوف من أنه ليس في الروح الفرنسية بعض ماهو تجريب ، وما اذا كانت الطريقة الوحيدة لجعله يقبل فكرة من الفكر هي ألا تقدم اليه كما لو كانت موضوع تجربة » . فاتجاه الوجودية يؤيد هذا الكلام ، بل ويرينا الطابع الاصيل في روح الفرنسيين ، ويعرفنا السر في نجاح هذا الضرب من التفكير هنالك .

ولكن الوجودية من هذه الناحية لها عذرها على كل حال ، فهي

---

(١) جوليان بندا M. Benda
سنة ١٩٤٧ .

مذهب متافيزيقى . والقصة فى الأدب هى أقرب الفنون الى المتافيزيقا حسب ما نفهم فى الفلسفة الوجوديه خاصة (١) ، والفلسفات الحديثة على وجه التعميم . فالوجود الانسانى هو موضوع الفلسفة اليوم ، والكشف عن ماساة هذا الوجود وعن شقاء الضمير فيه لا يمكن أن يتأتى الا بوصف يستمد أدواته من الواقع الزمنى : ما هو قائم بالفعل وما عبثت به أيدى التاريخ . فكان كافكا Kafka مثلا يأمل فى تصوير مشكلة الانسان من باطنه ،فلم يجد وسيلة للربط فيما بين الانســـان والانسان غير القصة . من هذه الناحية اذا نكون قد عرفنا أن القصة فى المذهب الوجودى هى مجهود يبــذل من أجل ضم الذاتى الى الموضوعى ومزج المطلق بالنسبى ، واضافة ما هو غير زمنى بطبيعته الى التاريخ فهى تقفز الى قلب الوجود وتسمح ، فى حقيقتها الصريحة وفى منزعها المنفرد وفى طابعها الزمنى ، بالقاء الضوء على الماهية الاصيلة للحياة . وليس من الضرورى هنا أن يستغل الكاتب أفكارا قد أعدت من قبل اعدادا فلسفيا ليعرضها بعد ذلك فى أسلوب أدبى وفى صورة فنية ، وانما يكفيه دائما أن يعرض وجها من وجوه التجربة المتافيزيقية التى لا يمكن أن يعبر عنها فى أسلوب آخر ويكشف عما فى هذا الوجه من ذاتية وفردية وتناقض . « فالقصة المتافيزيقية ـ كما تقول ســيمون دى بوفوار S. De Beauvoir ـ اذا قرئت بأمانة وكتبت بأمانة ، كانت معينة على كشف حجاب الوجود الذى ليس فى استطاعة أية أداة من أدوات التعبير الأخرى أن تأتى بما يساويه (٢) .

ومن ذلك كله نرى أن الوجودية تضع القصة بأنواعها فى المرتبة الاولى من أدوات التعبير ، وتستغل من أجل نشر ثقافتها المسرح والسينما على السواء ، وكان لها من الكتاب المتازين ما أعانها على أن تمضى فى سبيلها بغير تعثر ـ أستغفر الله ـ بل بنجاح ليس له نظير فى تواريخ الآداب . ومن هؤلاء الكتاب : سارتر نفسه الذى يكاد يغلب عليه هذا الاتجاه ، ولم يبق له من كتبــه الــكثيرة غير عشرين كتابا تعد ضمن كتب الفلسفة . كذلك هناك سيمون دى بوفوار ، وهى من أشهرهم ، ولها

---

(١) نحن على خلاف هذا الرأى ، فالشعر عندنا هو أقرب الفنون والآداب الى المتافيزيقا ، ولكن بحكم أن الوجوديه مذهب عمومى يدين به الكثيرون من أصحاب المواهب المتوسطة وبحكم رغبته فى الشيوع بقدر الامكان تعتز بالقصة .

(١) مجلة العصور الحديثة .. عدد ابريل ١٩٤٩ ص ١١٦٣ ، من مقال لسيمون دى بوفوار بعنوان : المتافيزيقا والأدب .

مؤلفات فلسفية أيضا ، أهمها كتابها الاخير عن الاخلاق . وهناك أيضا جبريل مارسل وموريس ميرلوبونتيه ، فعسى أن نجد فى صفحات قريبة مجالا لتحليل عناصر القصة الوجودية على أيدى هؤلاء الكتاب ، ولعرض بعضها والكشف عن مقوماتها الفنية التى أهلتها لأن تكون أخطر نوع من الأدب الذى أثر فى شباب فرنسا وغيرها من بلاد العالم فى العصر الذى نعيش فيه .

٤ ـ فى الحرية

تأخذ الحرية لدى الشبان معنى لا يمكن أن نعرفه ولا أن نتوصل اليه أذهان الشيوخ ، ويكون لهذه الكلمة من الوقع فى نفوس المقبلين على ميادين الحياة البكر أكثر مما يكون لها عند الذين أشرفت عهودهم على النهاية واقتربت أعمارهم من الختام. فالحرية لا يمكن أن تكون موضوع بحث أو مثار نزاع الا فى الاطوار الاولى من حياة الافراد ، حيث تسبغ البكارة غموضا على كل شىء وتبعث الطفولة أحلامها فى كل معنى وتقحم المثل الانسانية تصاويرها من كل جانب . واذا صح هذا كنا بازاء نتيجتين : احداهما أن الحرية تقترن بالجهل دائما وثانيهما أن العادة هى العدو الاكبر لما تؤدى اليه الحرية من صنوف العمل وضروب الانتاج .

ولتوضيح هاتين النظريتين ينبغى أن نبدأ فنؤكد تلك الصلة الوثيقة بين الجهل والحرية عن طريق ما يسمونه فى الفلسفة بالممكنات. أليست الممكنات أشياء مجهولة عند من يريد أن يضعها موضع البحث والتأمل ؟

نعم ، هى كذلك بلا مراء مادمنا بعيدين عن دائرة الوجود الحقيقى ، وما دمنا مقتصرين على تدبر الاحتمالات النظرية بخصوص شأن من الشئون . وكان أرسطو فى الفلسفة القديمة يفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل على أساس أن الأول هو الشىء الذى لا يزال فى حكم العدم ، وان راودنا الأمل فى وجوده بعد حين . أما الأشياء الموجودة بالفعل ، فهى تلك التى تقوم من حولنا والتى تظلنا بظلها وتثقل علينا بوطأتها وتعيش فى العالم الظاهر المحسوس . وهناك اختلاف كبير ينبغى أن نلاحظه بين العدم الخالص وبين الوجود بالقوة : فهذا على الرغم من أنه غير موجود ، يقع فى دائرة الامكان وينظر الانسان اليه نظرته الى شىء سيأتى به المستقبل على وجه من الوجوه .

أما العدم ، فهو حقيقة خالية من أى مضمون ، ويستحيل أن يكون فى المستقبل بحال من الأحول ، ولا يملك فى ذاته ما يعينه على أن يتحقق ، أى ان يكون شيئا ما . وعين هذه التفرقة التى وضعها أرسطو هى التى نرددها اليوم فلسفة الوجود على وجه يختلف قليلا من ناحية الاصطلاح اللفظى ولا يختلف كثيرا من ناحية المضمون المعنوى .

فالفلسفة الوجودية والفلسفات الحديثة عموما تضع كلمة الممكن فى مقابل الاصطلاح الأرسطى (الوجود بالقوة) ، وتضع كلمة الوجود للتعبير عما هو قائم فى حدود الأشياء الماثلة أو داخل ضمن الكائنات الحية وكل امتياز للممكن على العدم ينلخص فى قدرته على أن يكون ، وفى احتوائه على ما يمكن أن يهيىء له الحياة ، وفى شموله على المعبر الذى يمكن أن ينقله الى دائرة الوجود . ولما كان الأمر كذلك بالقياس اليه ، فقد صاحب الانسان عند مواجهته شعور بالابهام لا يستطيع أن يفسره الا على أساس من جهله بهذا الشىء أو على الأصح بل بهذا اللاشيء . وكلما كان الانسان فى عهد مبكر ، وكلما قلت تجاربه وضعفت خبرته كان أقرب الى هذا الشعور بالجهل . فالوقوف بازاء المجهول من شأنه أن يولد فى النفس احساسا غريبا بتعدد الوجوه التى يمكن أن تتصور فيها الأشياء ، وبكثرة الخطط التى يمكن أن تؤدى اليها المسالك، وبقوة الاحتمال فيما هو ممكن غامض . واذا زاد الجهل بالامكانيات الى هذا الحد استشعر الانسان بالحرية على نحو لا يمكن أن يخايل صاحب المبدأ فى المشاكل التى تعرض له ، أو صاحب المنهج فى المباحث التى يوقف نفسه عليها . فالمبادىء والمناهج لا تأتى الا من كثرة التجارب ومن اعتياد المضى بالأمور على أنحاء محدودة . أما الجهل بما يترتب على فعل من الأفعال وعدم انتظار نوع بالذات من أنواع الموجودات عقب اتيان أمر من الأمور ، فمن شأنه أن يولد فى صدر الانسان ضربا من الحرية ، وطرازا فى الاختيار يندر وقوعه فى غير هذه الظروف . فالجهل حليف من حلفاء الحرية لا يمكن انكار أثره أو اهمال مفعوله عندما نحاول أن نقيم نظرية فى الاختيار على أساس نظرية فى الوجود .

ونستطيع أن نثبت هذا الشعور بالحرية لدى الجاهل عن طريق الامثلة : فالأديب الذى يجهل المراجع الهامة فى بحثه يكون عادة أكثر حرية فى الكلام من الأديب الذى يستوعب كل ما يكون قد قيل أو كتب حول الموضوع الذى يختص به ، والسياسى المبتدىء يشعر للحرية برنين لا يمكن أن يطن فى أذن السياسى المحنك .. وقس على هذا المنوال

بالنسبة الى أى شحص فى موقف من هذا القبيل أو عندما يواجه أمرا من الأمور لأول مرة . وليس عبثا ما كان قد جاء على لسان اسبنوزا فى موضوع الحرية من أن الانسان كلما ازداد علما ازداد معرفة بالضرورة الحاصلة فى الوجود بالحتمية الضاربة فى أنحاء الكون . وتقتصر الفائدة المرجوة من وراء الفلسفة والمعرفة الصحيحة فى أنها توقفه على قوانين الاشياء وتجعله قادرا بالتالى على متابعتها ومسايرتها .

واذا كان من نعمة الجهل علينا أنه يجعلنا ننخدع عن أنفسنا ونحسب أن الحرية ملك أيدينا ، وأننا نفعل ما نشاء ان نفعله من غير ان تتدخل قوة فى الأرض او فى السماء ، فمن بلوائه – فى مقابل هذا – أنه يملأ قلوبنا بالخوف ، وينشىء فى نفوسنا ضروبا من القلق ، ويبعث فى نفوسنا ألوانا من الجزع والهم . وذلك طبيعى ومعقول جدا اذا أنعمنا النظر فى الحقيقة الماثلة أمامنا وتبينا فيها ملامح الغموض والابهام وعدم التعين . فالانسان فى أمثال هذه المواقف يحس بالجزع حينما يواجه عالما مستترا غير معلوم لديه وليس داخلا فى نطاق تجاربه الذاتية . ويمكن أن نشبه هذه الحالة بموقف رجل للمرة الأولى أمام الميزان الذى لا يعمل الا بعد وضع قرش مثقوب فيه . انه لا شك سيحس بنوع من الخوف على القرش طيلة الأمد الذى يسبق خروج التذكرة المكتوبة . أما الرجل المتحضر المجرب لمثل هذه الآلة مرات ومرات فلا دخل للجزع فى عمله هذا على الاطلاق ، ولا يكاد يحس بأى اشفاق على القرش وهو يلقى به من داخل الثقب .

كذلك الأمر بالنسبة الى الفتى الذى يصوب عينيه نحو الزمن ، وهو يفض بالممكنات عن طريق المستقبل الغامض المجهول . يمتلكه الذعر ويهزه الخوف على ذلك الشيء الخفى وهو قاب قوسين أو أدنى من العدم . انه يشرف على حقيقة الوجود وهى فى طريقها أن تكون على نحو من الأنحاء لا يعلم مداه ولا يدرك منتهاه . حتى العلم الطبيعى الذى كان مجالا من مجالات الثبات واليقين قد فقد كل الصفات الحتمية والاطراد . فأصبح العالم غير متأكد من خلوص التجارب الى نفس ما خلصت اليه فى الماضى على الرغم من توافر كل ما من شأنه أن يكفيها ويهيئها للحدوث على وجه واحد بالذات . فالانسان عندما يواجه تجربة من أى نوع لأول مرة يكون فى خوف من ألا تكون ، او أن تكون ولكن على نحو غير الذى يؤمل فيه ويطمح اليه . وقد تتغلب المعرفة أو التجارب الكثيرة على هذا الشعور بالخوف ولكنها لا تقضى عليه قضاء تاما الا بعد

أن تتدخل العادة . وهى كما قلنا فى صدر هذا المقال عدو الحرية الأكبر .

فالعاده من سأنها أن تفسد دلالة الحرية من جانبين : جانب الآلية فى اتيان الاعمال واصدار الحركات ، وجانب الشعور بالاطمئنان عند مواجهة المكنونات المستترة فى ضمير الغيب . ويقول رافيسون فى كتابه عن العادة انها توحى - كما توحى الأفعال الغريزية - بالجنوح الى هدف مقصود من غير ما ارادة أو شعور . وهذا صحيح من ناحية كونه دليلا على خلو العادة من الاحساس أو من البطانة الوجدانية كما يقول علماء النفس . فيصعب أن تقول بوجود أى نوع من انوع المحاوف وأى ضرب من ضروب المنازع عند اداء الأفعال التعودية . وبناء على ذلك تمحى كل حرية وتزول كل ارادة وتختفى متسابه الاختيار الذاتى ، فهذه كلها لا تتوافر الا حيثما كان الانسان قادرا على الانفعال لها والاهتمام بشأنها والتوتر من أجلها .

والحرية من شأنها أن تبعث فى الانسان ألوانا من الخوف والفزع ، لسبب بسيط وهو انها ترتبط ارتباطا وثيقا بوجوده ومعاشه . فيكفى ان تتصور انك أنت صاحب الامر والنهى فى اعداد حياتك وفى تقرير مصيرك وفى تكييف أقدارك حتى تنفجر فى رأسك عيون الخوف ، وحتى تثور فى صدرك عوامل الرعب ، وحتى تنتاب جسمك عوارض الحمى .. فأنا مثلا أقرر مصيرى - ككاتب - على هذه الورقة البسيطة البيضاء تحت عينى وأضع لنفسى قيودا من الرأى لا أستطيع الفكاك منها حين يأتى المستقبل . وانظر على هذا النحو فى حياة الناس وأتأمل أفعالهم على ضوء كل من العادة والحرية فنجد أن الأفعال الحرة وحدها هى التى يوازيها على طول الامتداد شعور بالقلق ويحس صاحبها بأنه يأتيها لاول مرة . وذلك لأنها مشدودة الى جانب كيانه شدا بحيث لا يملك فى النهاية الا أن يخضع لها وأن يكون مأسورا بها .

والحق أن الافعال الحرة الواعية لا يزاملها الشعور بالقلق وحده ، وانما يرافقها أيضا - الى جانب هذا - احساس خفى بالهم . ولنضرب لهذا مثلا بواحد من الناس الذين يملكون الوقت من أجل الذهاب الى المسرح أو التنزه فى الخلاء أو البقاء فى البيت او القيام بزيارة صديق . ولنفرض مقدما أن هذا الشخص هو بعض الذين يهمهم الوقت ويحسون بعامل الزمن احساسا قويا فى معاشهم بحيث يضطربون لانقضائه حينما يمضى هباء . سيضطر أولا الى عملية الاختيار ، وهى عملية قد تكون

سـهلة عند الانسـان العادى بحكم انصرافه عن التفكير أو بحكم تركه للأمور فى أيدى المقادير . أما الشخص الحر الواعى فسيضع أسـاسا للاختيار وسيعرف فى قرارة نفسه بأن ثلاث ساعات متصلة ستضيع من عمره ومن حياته فى هذا الفعل البسيط وأنه أقمن به أن يسـتفيد من بقائه على الأرض على أفضل وجه ممكن . ولا شك أن الوجود بأكمله ينقسم الى جزئيات من هذا القبيل فعنايته بساعة من عمره تضـارع عنايته بكل هذه الساعات التى يقضيها على وجه البسـيطة . والعالم الخارجى من شأنه أن يقدم اليه الامكانيات حتى يبذل من لدنه ما يحيلها الى وجود ، ويصرف من طاقته الخاصة ما يبعثها من جمودها ويبث فيها الحياة .. قد تكون المجالات محدودة أمامه ، وقد تكون الامكانيات معدودة عليه ، ولكنها مع هذا كله تدع له فرصة للاختيار ، وفى الاختيار وحده ينحصر وجوده ويتحدد معاشه .

فهناك أنواع كثيرة من الوسائل التى تقدم للانسان متعا تلذه ومباهج تريحه وادوات لتثقيف الذوق وتهذيب الروح . قد تكون هذه الوسائل محدودة فى المجتمـع الذى نعيش ولـكننا رغم ذلك نحكم رأينـا ونمـلى فرديتنا عليها بعملية من الاختيار الواعى ، وكلما زدنا جهـلا بالمجالات التى يتيحها لنا المجتمع ارتفعت قيمة الحرية وازداد قدرها . فلو أننى مثلا لا أعرف غير أربعة وسائل من وسائل التسلية ومن أنواع الملاهى فى القاهرة لكان اختيارى بنسبة (١ : ٤) أى أن حريتى حينئذ تساوى الربع . أما اذا كنت اعرف اثنتين فحسب كانت النسبة (١ : ٢) أى أن حريتى آنئذ تساوى النصف .

وهكذا يحدث عندى الشعور بالقلق من ناحية الاختيار ، أما الهم فيتولد عندى احسـاس به وأشعر كأنما يثقل على صـدرى من جراء الأسف على ضياع الامكانيات الأخرى عندما أحدد رغبتى وأثبت ارادتى على شيء بالذات . فأنا مثلا عندما أذهب الى المسرح وأحس بالهم من جراء طمعى فى أن احصـل على اقصى ما يمكن أن تهبنى اياه الحياة . ونتيجة لشهوتى فى احتلاب كل ثانية تمر بى واعتصار كل لحظة تمضى على وأنا حى أرزق . ولذلك ترانى فى المسرح مهمومـا من أجـل تلك الامكانيات الأخرى (التنزه فى الخلاء ـ البقاء فى البيت ـ زيارة الصديق) التى قتلتها بيدى وأعدمتها بمحض ارادتى مع أنها قد تكون أعود على بالخير من كل ما أنا فيه من استمتاع أو حبور .. ولكن يكفى بعد هذا أن أحس بأننى قد اخترت وأنا حر من كل قيد ، وأن مسئولية هـذا

الاختيار تقع على عاتقى وان كل شر يأتى عن ارادة أفضل بمئات المرات من أسعد الأوقات التى يمضيها الانسان عن غير رغبة : أقول يكفى هذا كيما أطامن فى نفسى من شدة الشعور بالحسرة وأواجه الحياة بقوة وجلد .

وهكذا تقترن الحرية بنوع من المثالية الخالصة ومن الفدائية العصماء فتكسب وجودنا ألوانا من البهجة الخالية من الزيف والبريق ، وتسبغ على حياتنا غير قليل من الصراحة وتشعرنا فى قرارة أنفسنا أننا فى بؤس ولكن عن ارادة ، وفى هم ولكن باختيارنا ، وفى حزن ولكن برغبتنا . وهكذا نحمى أنفسنا من مرارة الحياة ونرضى غرور الانسان القوى منا والضعيف .

٥ ـ دلالة المعاناة

اذا كان فى ظلمة الليل من الغموض ما يجعل بعضنا يرنو اليها بعين الرهبة والحب معا ، وكان فى صفرة الأصيل من الشحوب ما يرضى نفس المتعب المكدود ، وكان فى رؤية القبح والدمامة وذكر الموت والسآمة ما تستسيغه بعض النفوس ، فذلك الدليل على تفاوت الناس فيما يستطيبون وفيما يحبون . ذلك أن الطبيعى فى أمثال هذه المواقف هو أن ينشد الفرد لنفسه من اللذة ومن المتعة ما يفتح صدره للحياة ويصرف عن نفسه القلق والهم . أما ان نجد من الأحياء من تألف نفسه الضيق ، ويرضى قلبه بالخوف ، ويميل وجدانه الى المأساة . أو أن نجد من يستطيب المتاعب ويؤثر الآلام على اللذائذ والمتع ، فذلك هو عين الشذوذ وهو أدعى الأمور للتعجب والسؤال .

على أن هذا بالتأكيد هو الأصل فى تلك الظاهرة التى سجلها تاريخ الأدب ـ وكذلك تاريخ علم النفس ـ ووقف المؤرخون والعلماء عندها للتفسير والتعليل . فقد حدث أن كان من البدع المنتشرة بين أصحاب المذاهب الرومانتيكية فى آداب القرن التاسع عشر وما قبله ، وكذلك عند بعض الفلاسفة والمفكرين الشبان ، أن يضعوا أنفسهم فى أسوأ المواضع ، وأن يكونوا دائما فى أخس الحالات ، اعتقادا منهم بأن العبقرية لا تتم الا اذا عانى الانسان ألوانا من المرض ، وسكنت جسده الأدواء والعلل ، ونزلت بقلبه الكروب والمحن . فكان الشاب الأديب يفضل أن

يعيش على تناول القهوة أياما حتى يصيبه الهزال · وحتى يتمكن منه السقم الذى هو الأصل فى كل نبوغ وكل امتياز فكرى · واليوم الذى يطفح فيه من جوفهم الدم وتصاب صدورهم بالسل أو يقعدهم المرض عن متابعة حياتهم العادية هو اليوم الذى يسجل أسماءهم فى كتاب الخلود ويشعرون بالنشوة كأنما جاءهم اعلان من السماء يدعوهم الى رسالة ، ويكلفهم بأمانة ويعزز اعتقادهم فى أنفسهم ·

وكان البعض الآخر ممن لم يواتهم الحظ ، ولم يعترضهم المرض يحاولون بأيديهم أن يخفقوا فى أعمالهم التى يكسبون منها قوتهم وقوت عيالهم ، وأن يخيبوا فى أداء ما يناط بهم من المهام · ولذلك كانت تجرى على الألسن كلمات تتصل بمشكلة العيش بالنسبة الى الفنان ، وأسئلة تتناول مقدار ما يستطيع أن يفعله ، كيما يوائم بين مشاعره وأحاسيسه المرهفة ، وبين السعى من أجل الرزق والانغماس فى المجتمع والحياة ·

وليس يهمنا الآن أن نرى مصداق ما يزعمه هؤلاء القوم من ضيقهم وبرمهم بالحياة وسخطهم على القدر ، ولا يعنينا أن ننظر كيف كانت أرواحهم هدفا للشقاء وكيف كانت بيوتهم مسرحا للبؤس وكيف كانت قلوبهم موطنا للهموم · وانما المهم هو أن نرى هذا الصنف من الناس الذى يستعذب الحرمان ظنا منه بأن ثمة نعمة من وراء ذلك تستأهل البذل ، وأن هذا الضرب من ضروب العيش هو بمثابة دفع للشر ورفع للاذى · وذلك أن الدنيا عندهم لا يمكن بحال من الاحوال أن تكون نعيما لا يشوبه نكر ، فان شئت أن تخلص لك الدنيا فى شىء وأن تتيسر لك من جانب فلا مندوحة عن أن تستغنى عن بعض مطامعك فى جوانب أخرى · مثلا اذا أردت كميت اللون صافية ــ كما يقول المتنبى ــ وأعانك القدر على أن تجدها وتحصل عليها ، فلا بد أن تتنازل فى مقابل ذلك عن الحبيب أو النديم ، فالمعاناة اذن ــ ها هنا ــ تقوم على أساس الاعتقاد بتفاعل عنصرى الخير والشر فى الوجود ، وأن الحياة لا يمكن أن تمضى فى طريقها خالية من كليهما معا ·

على أن ثمة سببا آخر يعلل لنا ظهور الشكوى فى الأدب ، ويفسر لنا دلالة المعاناة الارادية أو التى تقوم على أساس من الرغبة والميل بصفة خاصة · ذلك أن الانسان غير الحيوان من ناحية موقف كل منهما بازاء المشاهد الخارجية وبازاء الرغبات الفردية · فالحيوان اذا صادف موضعا يجد فيه لذته ، أو لاقى شيئا يقضى منه حاجته ويحقق رغبته لم يتوان عن ارضاء شهوته ، ولم ينظر فيما اذا كان المستقبل سوف يتيح له

العثور على مثل هذا الشيء أم لا ؛ ولم يفكر الا فى ساعته التى هو فيها ومقدار احتياجه الى اشباع نفسه وايقاع مراده • أما الانسان فيستطيع لما وهب من القـدرة على الربط بين الأشياء ، ولما يمتاز به من احسـاس بعامل الزمن ، أن يؤجل لذته الحاضرة وأن يحرم نفسـه مما يسبب له الراحة فى وقت من الأوقات ، للحصول عليه مضاعفا فى ساعة أخرى • كذلك الشاعر الذى عرض له حبيبه فناجاه قائلا :

لا تخش الحافا عليك فمـا نرى	ضـوء النهـار يزيد بالالحـاف
فامنح قليـلك كـل حين منحـة	يبـقى الـكثير وراء الاستنزاف
لا تبذلن لنـا جميع رجائنـا	فتذودنا عن غيثـك الوكـاف
من يمنـح الشيء الذى ما بعـده	منح يكن كالمانع الصـداف (١)

فالمعاناة بهذا المعنى مصدرها الانسان • فهو الذى يعرض له الخير ، وتسنح الفرصة فلا يقبل عليها وهو أشد ما يكون حاجة اليهـا ورغبة فيها ، ولا يأخذ منها كل ما تسوقه اليه وتبذله له ، بل يؤجل بعضها لحين آخر ويبقى منها لفترة قادمة • ونقول انها معاناة مصدرها الانسـان ، لأننا نقسم الأصل الذى تنجم عنه والمنبت الذى تخرج منه الى قسمين : أولهما نفسه بماله من حرية التصرف ، وما الانسان يتميز به من التكليف وثانيهما المجتمع بما يصدر عنه من الآثار التى لا يكون فيها للأنسـان المفرد دخل كبير ولا تتوقف على ارادته بالذات • فهناك اذا ضربان من المعاناة : ما أعانيه نتيجة لفعل من أفعالى أنا وثمرة لتجربة من تجـاربى الخاصة ، وما أعانيه بغير أن يكون لى فضل فى ايجاده وبدون أن يكون لى أى ذنب فى وقوعه •

وأجمل مافى المعاناة التى تدخل فى النوع الأول أنها تعد من تدبير الفرد وحده ، ولذلك تتمثل فيها روح الشخصية بوضوح ، وتتجلى فيها القيمة الانسانية بمعناها الكامل ، وتمتنع فى أعقابها الشكوى ، ايمانا بالفكرة التى تملأ رأس الفاعل وتشغل ذهنه • فانه يحاول عن طريق ما أوتيه من العقل ، وبواسطة ما حمله من الأمانة ، أن يدبر أمور معاشه على الوجه الذى يحلو له ، والذى يظن أن الخير لا يعود الا منه ، وأن السعادة

---

(١) من شعر الأستاذ العقاد •

لا يصح أن نوجد الا فيه • والأهمية الـكبرى ، في هذا البـاب ، تعطى للاختيار ولفـكرة الحرية • ويعمد كثير من مذاهب التربيـة الى تهيئـة الانسان كيما يقف من هذه الأشياء موقفه الملائم ، فيجد فيهـا أدوات سليمة عندما تعرض له مشكلة وعندما يستند مستقبله الى حكم أو قرار يتخذه بشأن من الشئون • وهذه المراحل هي التي تعد أساسا في علم النفس في التفرقة بين الصبي والهمجي ، والشاذ ، وبين الانسان العادى السليم •

والفلسفة الانسانية تتفرع فصولها من هذه النقطة ، وتبدأ ـ كما ينتهي أيضا ـ من تأكيد حرية الفرد واستقلاله في الاختيار والتصميم • مثل ذلك حينما جاء لسارتر Sartre ـ أكبر ممثليها في فرنسا ـ أحد تلاميذه القدماء يستـشيره في أمره : فهو شـاب يعيش مع أمه المعذبة بسبب انفصالها الذى يكاد يكون تاما عن أبيه ، ولموت ابنها الأكبر ولم يعد لها بالتالى عزاء في شيء سواه • وكان لا بد لهذا الشاب أن يختار في فترة الحرب ، أحد أمرين : اما أن يسافر الى انجلترا للانضمام الى قوات التحرير الفرنسية هنـاك ، واما أن يبقى الى جوار أمه المعنـاة • وقد توسم الشاب في أمه أنهـا لا يمكن أن تقوى على فراقه أو نحتمل مصابها فيه • بيد أنه يعلم كذلك أن الوطن يدعوه للخدمة ، وأن عمله في الجيش ضرورة من ضروراته الفكرية قبل أن يقصد منها تخليص بلاده التى أنهكها الاحتلال • فهو لهذا متردد متألم يود لو أراح ضميره باتيان أحد الفعلين واختياره لما يتمشى مع المسيحية أو الاخلاق •

وكانت اجابة سارتر له أنه لا يملك الاجابة ؛ فكل انسـان حر ، وعليه أن يختار بنفسه ما يوائم عقله وأن يخترع حلا للموقف على أية صورة(١) • فالاخلاق ، أيا كان نوعها ، لا يمكن أن تشير الى شيء محدد في مثل هذه المواقف التى يسلكها الانسان • ويلاحظ ثانيا أن الاختيار الشخصي يرفع من أمامنا مشكلة ضخمة طالما أجهدت المفكرين ؛ وأعني بهامشكلة الخير والشر • فلو أن المعاناة التى أعانيها هي دائما وليدة أفكارى الخاصة ، وناجمة عن أفعال لم أوفق فيها كل التوفيق أو بعضه واذا كانت آلامي ليس لها مصدر سوى يدى فأنا اذن ابن نفسي، والمسئولية التى تقع على عاتقي أنا مقدرها بل وأنا خالقهـا ، وبالتالى لاسـبيل الى الضجر والشكوى اللذين يفسدان معنى التألم الذاتى ويخرجان بالقلق

---

(١) أنظر « الوجودية نزعة انسانية » بقلم جان بول سارتر ص ٤٥ ـ ٤٧ ، باريس سنة ١٩٤٦ •

عن مدلوله الشعورى . ومن هنا يأبى معنى التجربة الحيـة ، ونخلص الألوهية مما ينسب اليهـا من فعل الشر المتعلق بالأفراد والـذى يكون مصدره الشخص نفسه . أما المذاهب الحتمية فتقرر منذ البدء أن الانسان ليس حرا فيما يأتيه من الأفعال ، وأنه غير مسئول عن شىء مما يقع له ويتسبب فيه . وأسبنوزا من أصحاب هذا الرأى (١) فلما أحس بخطورة الموقف بالنسبة الى الله ، تحايل بأن الانسان عاجز عن ادراك الحكمة وتبين المغزى من وراء هـذه الشرور والآلام المحدودة . فهى فى الواقع مكملة لأوضاع كونية ، ومتممة لركن أساسى من أركان الحياة . شأنها فى ذلك شأن الصورة الزيتية على الحائط ، لو اقتصرت على مشاهدتها جزئية جزئية لاستنكرت بعض النقط السوداء المتناثرة فيهـا ، بينما لو نظرت اليها نظرة متكاملة لعرفت أن الصورة بغير هذه النقط السوداء لا تكاد تفهم لها غاية أو يعرف لها معنى .

أما المعاناة التى ليس مصدرها الفرد نفسه ، وانما يمر بها نتيجة لما يرميه به المجتمع أو مايصيبه به اللا أنا على حد التعبير الفلسفى ، فأمرها موكول الى مشكلة الخير والشر من أساسها بصرف النظر عما تتعلق به من مسائل الاختيار والجبر . ذلك أننا لو آمنا هنا بالحتمية أو الضرورة فلن يؤدى هذا بنا الا الى امتحان فكرة الخير والشر مرة أخرى ، ولهذا نحن نتجه اليهما مباشرة دون أن نعرج على الحرية ومدى ارتباطها بالعمل الأخلاقى . فنلاحظ من عدة جهات أن الضرر الواقع على الانسان مصدره أمرين : اما قوة خارجية ، وهذه يدخل فيها كل ما نجهل سببه ، ويمكن أن يعرف عن طريق العلم الطبيعى ؛ واما انسـان آخر وهـذا ما يعنينـا الآن . فلولا أن الضرر النازل بشخص يحقق رغبة سواه ويؤدى به الى تحصيل لذة لما كان هناك أى داع الى وجوده ، اللهم الا اذا حدث نتيجة لفعل غير مقصود أو كان مرده الى مرض نفسى . وفى كلتا الحالتين نعود الى نظرة فى العلم الطبيعى تحت باب المصادفة أو العلية فى الأولى وتحت باب الدراسات التجريبية أو التحليلية ، فى علم النفس ، فى الثانية . أما اذا كان قد أرضى التحصيل حاجة فى نفس الغير فايماننا بحق الغير فى الحياة السعيدة وفى الاستمتاع بكل ما يستطيع الحصول عليه من أمور العيش فى حدود القانون الوضعى من جهة ، وقانون البقاء للأصلح من جهة أخرى ، كفيل بأن يرفع المسـئولية عن الغير ، وان لم ينفع فى ازالة الاضرار المترتبة عليه .

(١) انظر : « دراسات أسبنوزية » بقلم أندريه داربون ص ١٣٥ ــ ١٣٨ ، باريس سنة ١٩٤٦ .

فليس عجيبا بعد ذلك أن بعض الناس يسعى لأن يكون موضوعا للشر ويحتضن الآلام احتضـان الأم لوليدها ! قد يكون لهؤلاء مزاجهـم الخاص أو قد يكون لهم رأى معين بشأن الحق والخير والجمال فى الحياة ، ومع ذلك فاننـا لا نملك الا الاعجـاب بهم لأنهم هم وحدهم الأبطـال ٠ فالانسان الذى يقدم على المكروه ، ويدفع بنفسه الى الهـلاك فى سبيل نصرة قضية أو فى سبيل تحقيق معنى من معانى الجمال ، وترجيح كفة الخير، هو وحده الذى يستحق أن يسمى بهذا الاسم ويدخل ضمن هذه الفئة لأنه هو وحده الذى يثبت تعالى الذات الانسانية عن غريزة الحيوان العادى ويؤكد معنى المستقبل دائما ٠ ومن جهة ثانية يقرن الحرية بالمسئولية ، فلا يخطىء فى تقدير ما تواضع عليه الناس مع الاحتفاظ بحق التغيير والتبديل فيما يتعلق بأموره الخاصة ٠ ومن ذلك نفهم كل ما للمعاناة من دلالة فى حياة الانسان وفى كيانه الفردى المستقبل ٠

٦ ـ الفلسفة الوجودية

كان جان فال الفيلسوف الفرنسى المعاصر خارجا من قهوة فلور فى باريس حينما التقى به بعض الطلبة وسألوه : بالتأكيد الأستاذ وجودى ٠ فأجاب على التو: لا٠ واتجه فى طريقه غير مبال بهؤلاء الشبان ومعاكساتهم المستمرة لجماعة المفكرين الأحرار ٠ ولـكنه لم يكد يأخذ مكانه المريح الى جوار المدفأة فى بيته حتى استعاد فى ذاكرته ما مر به أثناء مقابلته لهؤلاء الشبان ، وراح يتساءل عن السبب المباشر الذى دعاه لأن يجيب بالنفى حينما سئل هل هو وجودى أم لا ؟ اذ الواقع والمعروف أنه من المشايعين لهذه الفلسفة ومن المنتمين اليها بأفكاره وكتاباته بل ويعد من أهم المؤرخين لها على ندرتهم ٠ فانتهى من تفكيره وتعليله الى سبب قريب٠ فهو لم يملك الوقت لاعمال الذهن فى اجابته حينما قوبل فجأة بهذا السؤال ولـكنه لا شعوريا كان يحس بالابتذال فى الكلمات المنتهية بالياء المشددة دلالة على الانتساب الى جماعة بالذات أو مهنـة معينة ٠ فهذه الكلمات فى رأيه تبدى تعميما مبهما ٠ على أنه وان كان من الصحيح أن مثل هذه الكلمات تؤدى الى شىء من هذا القبيل ـ أعنى شيئا من التعميم والغموض ـ فمما لا شك فيه أن هناك سببا آخر أعمق من هـذا يتصل بأصول النظريات الخاصة بالفلاسفة الوجوديين أنفسهم ٠ وهـذا السبب قد غاب عن ذهن الأستاذ حينما ذهب فى سلسلة تعليـلاته على ذلك النحو ٠ فالمعروف أن

الفلسفة الوجودية حينما قامت انما جاءت مناقضة مناقضة صريحة وعاملة فى اتجاه مضاد لتلك الحركات الجماعيـة وتلك الفلسـفات التى تدعو الى صب الناس فى قوالب معينة من ناحية الاعتقاد والتفكير وأسلوب الحياة ونوع السلوك • فهى فلسفة فى وضع مقابل لكل حركة تعميمية ولـكل مشروع جماعى ولـكل طائفة تتخذ ضروبا معينـة لا تتعداها من القواعد والآراء • فحين نفى جان فال عن نفسه تهمة الانتساب الى هذه الطائفة لم يكن ينفى عن نفسه الاتفاق مع الوجودية فى الميل والهدف الفلسفى وانما كان ينفى عن الفلسفة الوجودية ذاتها تهمة التشابه والتكرار فى الأذواق والمشارب ويرفع عنها صفة التعميم وينزع منها كل ما من شأنه أن يعطى أفرادها صفة الالتزام بأفكار خاصة وباتبـاع الآراء التى ابتكرها رؤساء الطائفة وزعماؤها المجددون • فهـذه الناحية ـ ناحيـة التقييد والالتزام والامعية ـ غريبة كل الغرابة عن روح الفلسفة الوجودية ولا تعرفها بحال لأنهـا مسـألة ترتبط بالأصول العـامة المشتركة لدى أكثر الفـلاسفة الوجوديين • هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليس هناك فلسفة وجودية ذات صيغ نهائية تقريرية أو ذات طابع مذهبى doctrinal وانما هناك فلسفة وجودية بقدر ما هنالك من فلاسفة وجوديين •

ومن هذه الناحية تبدو الصعوبة فى رسم خطة للـكتابة عن تاريخ الوجودية شأن المذاهب الأخرى • ولكنها صعوبة من نوع جديد فى تأريخ الفلسفة لأنها لا ترتكن الى نزعة خاصة واضحة ولا تستند الى أشخاص يحددون اتجاههم من أول الأمر بل لم يكن اسمها معروفا على الاطلاق قبل أربعين سنة مع أوسع تقدير ممكن • ولذلك فان المشكلة المتعلقة بتاريخ الفلسفة الوجودية مشكلة جديدة من نوعها وذات صعوبات لم تعرف فى تأريخ الفكر العادى • والصعوبة الأولى التى نجد أنفسنا حيالها هى تلك التى تنجم عن حقيقة أننا لا يمكننا تعريف لفظة الوجودية بطريقة مرضية • فكلمة وجود بالمعنى الفلسفى الذى نأخذه اليوم ، قد استعملت لأول مرة ، كما انها قد اكتشفت ، بواسطة كيركجار • ولكن أيمكننا تسمية كيركجار وجوديا ؟ انه لا يود أن يكون فيلسوفا ، ولا يود بالمرة أن يكون فيلسوفا ذا مذهب محدد • وقـد تكلم هيدجر فى بعض دروسـه ضـد ما سـماه بالوجودية وأكد ياسبرز أن الوجودية هى موت فلسفة الوجود •• الأمر الذى يجعلنا مسوقين الى قصر اللفظة على أولئك الذين يرغبون فى قبولها ، وعلى هؤلاء الذين يمكننا تسميتهم مدرسـة باريس الفلسفية مع سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى • ولكن هذا لا يعطينا تعريفا للفظة •

وتقوم صعوبة ثانية من هذا الزعم بأن الطريقة التى يتكلم بها الناس

عن الوجوديه ـ النى يتكلم عنها العالم كله تعريبا ـ نكون جزءا ممايسميه هيدجر المجال غيرالمشروع أى الموضوع الذى يفسرالكلام فيه لشدة مايعنى الناس ولشـــدة ما يشتركون فى التحدث عنه • فالنـــاس ينحدىون عن الوجودية ، وهدا قطعا ما كان هيدجر ، وكذلك سارنر على الخصوص يود أن يتجنبه ما دام سوف يجر الى أسئلة لايمكنها أن تكون لو تحرينا الدقة والصدق موضوعات للنقاش • بل ينبغى أن تظل متروكة للنأمل الفردى المنعزل •

ومن هنا ـ أى بعد ذكر الصعوبة التىتعوق امكان نعريف الوجودية والصعوبة التى جعلت منها موضوع كلام فى المجتمعات المبتـــذلة ـ أمكن أن يأخذ نأريخ الوجودية مناحى شتى • فمن مؤرخيها من يرجع بأفكارها الى القديس أوغسطين ومنهم من يرد بذورها الى فلسفة سقراط وغيرهم كثيرون يلتمسون أصولها فى مقطوعات شعرية نظمها بودلير أو رامبو • ولكننا على كل حال لسنا فى حاجة الى التدخل فى هـــذه المسألة ما دامت لن تعنينا كثيرا هنا بوصفها مشـــكلة لا تهم الا فى محاولة ايجـــاد النشابه بين الوجودية المعـــاصرة وغيرها من الفلسفات القـــديمة اما محاولة ضـــم مفكرين بأسمائهم الى هـــذه الفلسفة لمجرد ذكر بعض أفـــكارها والايمان بشىء من نظرياتها فهى محاولة فاشلة تبعا لأنها تضطرنا الى غير قليل من التعسف فى اخضاع الفكر وفى تصنيف الأنظار العقلية • كذلك يلزمنا باتباع هذه الخطة أن ندخل فى دراستنا لها عددا لا حصر له من المفكرين ما دامت الوجودية عدوة لـــكل فكرة تنظيمية شاملة • فهـــذا سيؤدى الى ضرورة النظر فى كل واحد يؤمن ببعض أفكارها ما دامت لاترتبط بشخص معين وما دامت لا تحاول ربط الآلاف المؤلفة من المثقفين بسلاسل فـــكرية من أى نوع • فكل فرد من أفرادها له فلسفنه الخاصة • ولامانع من ان نوازن بينها وبين الأفكار النى تشابهها فى ناريخ الفلسفة حينمايسمح المقام بهذا عند وضع تاريخ دقيق لهذه الفلسفة الوجودية •

ومن هذا تظهر بوضوح عوامل الاشكال فى الوجودية : فهى مشكلة من حيث هى مراحل وهى مشكلة من حيث الأقوام الذين ينتمون اليهـــا وهى مشكلة من حيث الأفـــكار التى تختص بها دون ســـواها وليس هذا بالعجيب على فلسفة هى نفســـها وليدة مشكلة وناجمة عن أزمة • هـــذه المشاكل والأزمات تتلخص فى هذه الحياة الكسيحة التى انتهت اليها أوربا والانهزامات المتوالية على فرنسا بالذات ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربى لضروب من الحياة لم يكن من الممكن ألا يكون لها صدى فى تفكيرهم وألا تؤثر فى مشاعرهم • فالمراحل الفـــكرية القلقة التى مرت بأوربا

والحالات النفسـية القلقة التى خضعت لهـا الشعوب المثقفة الحية خلال الحرب العالمية الثانية أرغمت الكثيرين من الشبان على أن يؤمنوا بالمذاهب ذات الصـيغة الزاهية وذات الطابع المتطرف وذات النظرة البعيـدة عن التخيل والوهم والخالية من كل روحانية كاذبة ٠

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى الفلسفة الوجودية بطبيعتها تميل الى الروح الشعبية وتنزع منزعا مألوفا في التعبير عن أفكارها أو بعبارة أصح هى فلسفة ديمقراطية بمعنى الـكلمة لأنها تريد أن تدع للانسان فرصة التفـكير فى نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص فى كل مشكلة تعرض له وفى كل حكم يريد اتخاذه بشأن من الشئون ٠ فمرد الانسان الى ذاته دائما فى الفلسفة الوجودية ٠ وبهذا كله تشيع أفكارها على الألسن وتصبح موضوعا للنقاش والحديث الهادىء فى القطار والترام وفى المنتديات والمقاهى ٠ والذى أعتقده أن شيوع الفكرة وذيوعها بين عدد كبير من الناس يكون على حساب طبيعتها الخاصة وعلى حساب قيمتها الفلسفية ٠ وعلى الرغم من أن الثقافة عموما تستفيد من هذه الظاهرة فان الفلسفة نفسها يصيبها شىء من الضعف والابتذال لهذا السبب٠ والفلسفة حين كانت لها لغتها الخاصة وتعبيراتهـا التى لا يشاركها فيهـا غيرها من العلوم لم تفقد شيئا من قيمتهـا ولم ينتقص من قدرها تطفل أصـحاب المواهب المحدودة والأذهان المكدودة ٠ أما اليوم وقد صـارت الفلسفة فلسفة شارع ومقهى وترام ، أعنى لما صارت محلا لاشتراك عدد كبير من الناس الذين لا يتمتعون بالقوى الفكرية الخاصة بالأفراد الممتازين ، فقدت غير قليل من قيمتها الفكرية ومن روعتها فى النفاذ والقوة ٠ وهذه النقطة تناقض ما سبق قوله فيما يتعلق بعـدم رغبة كبار فلاسـفة الوجودية شيوع مذاهبها على نحو شعبى ٠ غير أن الوجودية صادفت مراحل جديدة بعد فترات نموها الأولى وتطلب ذلك من سارتر خاصة تحوير فلسفته تحويرا خاصا سنتحدث عنه فيما بعد ٠

هذه الروح ليست غريبـة عن الوجودية كل الغرابة ونستطيع أن نجد بينها وبين الوجودية وشائج عدة خصوصا كمـا تمثلت لدى هيدجر فيلسوف الناتسية ولدى نيتشه فيلسوف البطولة الفردية ٠ فالغرض من الحضارة لدى نيتشه هو ابراز العبقرى فهذا العبقرى العظيم هو وحده الذى يعطى معنى للحياة ٠ أما الذين يقولون بالسعادة لأكبر عدد ممـكن منهم فهم واهمون ، فضلا عن أنهم يصدرون عن ضعف ويأخذون بمذهبهم نتيجة لاشفاقهمعلى أنفسهم٠ والحياة الانسانيةغامضة بلومخيفة من جملة

وجوه . وهذا الذعر الذى نحسه فى مواجهتنا للحياة وفى شعورنا بمعنى الوجود انمـــا ينشأ عن أن الله قد مات كمـا أعلن زرادشت على لســان نيتشه . ومن تم صار الانسان انسانا فحسب أعنى محكوما عليه بالموت وبالنزول الى نوع من العيش العابث الذى لا معنى له . فالنهاية المقدرة للعالم هى ظهور السبرمان أى الانسان الممتاز ولكن ما هى النهاية المقدرة لمثل هذا الانسان ؟ هل هى الحياة ؟ ان الحيـاة هى حياة موت .. هى زبد طاف فوق بحر من اللامعقولية ..! اذن فالحياة لا معنى لها وكذلك العالم وكذلك الانسان. والانسان النيتشى قريب الشبه الى حد كبير من الانسان الهيدجرى الذى هو دائما فى قبضة الموت . فالموت كما يقول هيدجر نوع من الوجود الذى يسيطر على الانسان منذ مولده . والموت الذى هو موت فحسب يؤكد اللامعقولية والانسان الذى هو انسان فقط يمثل شخصية في مأساة لا يمكن اصلاح شأنها أو اعادة تمثيلها على نحو آخر .

ويمتاز هيدجر كما امتاز نيتسه بروح الحـادية وبفلسفة فارغة من المضمون الدينى وايمان بالعبث الظاهر فى كل حركة من حركات هـذا الـكون . وعنده أن هـذا هو السبب فى تولد القلق فى نفس الانسان . وليس القلق خوفا لأنه أعم منـه وأوسع دائرة . فالخوف متحدد بأشـياء معينة أما القلق فلا يمكن أن يعرف له موضوع يتعلق به أو معنى يتوقف عليه . وبينما يكون الخوف تعينا نجد القلق لا تعينا خالصا . ولذا كان موضوع القلق هو العـدم نفسه أعنى ما ليس موجودا . ومن هنـا يقول هيدجر : « ان القلق يكشف عن العدم » . واذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم فى هـذا السبيل لينبئنـا عن شيء أو ليقرر أمرا فلا منـدوحة عن استعمال الشعور فهو وحده الذى يعتمد على تبليغنا أشياء كثيرا ما نفتقدها بين المجـالات الوجدانية . فالشـعور قادر على الاستمرار حيثمـا تنقطع سلسلة الاستدلال العقلى والمقارنة الفلسفية الخالصة . والجانب الأسيان أو اللون القـاتم الذى اكتشفه هيدجر فى الوجود انما جاء من هـذه الناحية . فهو يفكر عن طريق الوجدان فى العدم وبالتالى يفقد شيئا الى جانب الوجود الظاهر : هذا الشيء يسبب له حسرة ويثير فى نفسه شجنا .. ومن ذا يفـكر فى العـدم فى الموت فيما ليس موجودا ولا بأسف ولا بجزع ولا يشعر بالقلق ؟ فلسفة هيدجر اذا مظلمة حزينـة شاحبة فى تلك المرحلة بالذات ومن هذه الناحية .

ولقد اتهم هيـدجر من خصوم الوجودية ومن الشيوعيين خصوصا بأنه كان مؤيدا للنـاتسية الهتلرية . وهنـاك مشكلة أثيرت كثيرا فيمـا يختص بقيمـة فلسفته وهل هى حيلة هتلرية لاشـاعة اليأس وبث روح

القلق بين نفوس الفرنسيين أثنـاء الحرب الأخيرة وقبلها ؛ كذلك اتهمت الوجودية بأنها فلسفة اليأس من ناحية وبأنها فلسفة التشاؤم من ناحية أخرى • وهذا كله بسبب هيدجر خصوصا• والواقع أن العنصر الأساسي الذى تقوم عليه الدكتاتوريات والنظم الفاشـية هو التصور التشـاؤمى للطبيعـة الانسـانية •• ومن ذلك أمكن أن توجد عنـاصر مشتركة فى فلسـفة هيدجر فى السياسة التى ابتدعتها النـاتسية وقامت على أثرها الحركة الهتلرية الأخيرة •

وهناك من انبرى للدفاع عن هيدجر فقرر أنه ليس هناك حتم وقسر فى الطبيعة الانسانيه وليس الانسان صاحب ميول وأهواء واحدة ثابتة دائما • حقا يقول هيدجر بالحقيقة الانسانية ولكنه كذلك يقرر التفاوت بين الطبائع المختلفة • فالتشـاؤم الهيدجرى من نوع غير التشاؤم الذى قامت عليه الناتسية ما دام يعتقد فى أن قيمـة الانسان انمـا تتركز فى معرفته للموقف الذى يكون فيه • وهذا يخالف بصورة قاطعة ما يؤمن به الفاشستى فهذا الأخير جاد وصارم دائمـا وبذلك تأخذ الدولة والوطنية والحروب لديه صورا واحدة ذات صبغة مطلقة لا تقبل التعديل ولا تخضع لأى مؤثرات وتمتاز بكونها هى هى • وتنزع هذه النظم الأخيرة الى حجب الشعور بالموت على حد تعبير ميرلوبونتى (١) •

وهناك دفاع آخر يمكن أن نسوقه بصدد التفرقة بين هيدجر وبين روح الفاشية من ناحية فهم كل للتاريخ • فان ما يقال عن فـكرة هيدجر عن التاريخ يبعد عن ذهننـا تماما أنه يعلن نفس ما يعلنـه أصحاب الفهم الفاشستى أعنى قولهم بأن التاريخ من خلق الأفراد الممتازين • ولا يمكن أن نصـدق أنه يرضى عن الفصل التقليدى بالطريقـة التى اتبعها هيجل بين ذات التاريخ Le Sujet de l'Histoire أو ما يمكن أن نسميه بالفرد الممتاز أو أصحاب المهـام أو الموجهين •• الخ •• وبين موضوع التاريخ L'Objet de l'Histoire أى القطيع من النـاس أو الدهمـاء الذين لا يسـتحقون مجرد التسـمية بالمواطنين وهؤلاء يتهمون بأنهـم يحققون أغراض غيرهم وأنهم يقومون بالخدمة من أجل كتـابة المقادير التى ليست ملكا لهـم وليسوا قادرين فى الوقت نفسـه على فهمها • وهيدجر فى الواقع يعرف الانسان الذى يشارك غيره الوجود أو الذى يحيا فى وجود مشترك L'Etre en commun بأنه القدرة على السماح بتأكيد حرية الغير

---

(١) ميرلوبونتى : الوجودية فى فلسفة هيجل • مقال فى كتابه عن المعنى واللامعنى وبه تحليل هام لهذه النقطة بالذات •

والسماح للغير بأن يكون ما يكون · وهنا يبدو لنا بوضوح أنه بالنسبة الى هيدجر كمـا كان الأمر بالنسبة الى الشاب هيجل حينما كتب ظاهرية الفـكر (١) · ينبغى أن تكون المشكلة الرئيسية للانسـان فى المجتمع والمعنى الحقيقى للتـاريخ هو امكان معرفة الانسـان للانسان · ولم يبين هيدجر كيف نتم هذه المعرفة والأساليب التى يمكن أن تنبع كيما تتحقق ومع هذا فانه فى هـذا التعبير ما يكفى لانـكار الدلالة المعنوية التى تقوم عليها الأسس الفاشية والنظرات الخاصة بكل من هيجل وماركس · ولا ننسى فى النهاية أن الفاشية لها موقفها الخاص بالنسبة الى الانسان فلعل هذا هو الذى جعـل الأمر يختلط على من كتبوا عن الوجودية متمثلة فى أمتع فلاسفتها : هيدجر · فهو الآخر له نظرته فى الانسان ولكن شتان بين كل من النظرتين وبين كل من الموقفـين · وهيـدجر لم يحجب الموت لأنه أكثر الفلاسفة كلاما عن الموت وبالتالى عن العقل ·

ولا حاجة بنا الى الاطالة فى هذا الجانب ويكفى أن نقول عن هيدجر هنا اننا لو عدنا وقارنا بينه وبين كيركجار لوجدناهما متفقين فى جملة من النواحى خصوصا بالنسبة الى النفس الانسانية ·

والحق ان الوجودية حينما جاءت انما كانت نسـعى الى معارضة المدركات الكلية التقليدية التى نتسـبه ما نراه فى الفلسفة سـواء عند اسبنوزا أو هيجل · فالفلسفة لدى أفلاطون هى البحث عن الماهية نظرا لأن الماهية ثابتة ويود اسبينوزا أن يرضىعقله بحياة أبدية طوبية وهيجل يفتش عن دلالة الفكرة التى تعرض نفسها على التاريخ · وعلى العموم فكل من الفلاسفة القدماء أو أغلبهم بريد أن يجد حقيقة كلية لها قيمتها فى كل الازمان وأن يعلو على الصيرورة المؤقتة · فهو بالاجمال يعمل ويعتقد انه يعمل وفق العقل الخالص وعقله وحده بالذات · وآخر الفلاسفة من هذا الطراز كما يبدو هو هيجل· فهو نفسه الذى بذل هذا المجهود لفهم العالم عن طريق العقل الى أقصى درجة ممكنة · حتى العواطف عنده لا معنى لها ان لم تكن تتم عن فكرة وحتى الشخصية لا قيمة لها الا لأنها تأخذ مكانا فى تاريخ وفى دولة أى قيمتها فى أنها تأخذ مكانا فى الفكرة الكلية حين تعرض نفسها فى التاريخ ·

وكان لكيركجار الفضل الأكبر فى هدم هذه الروح العقلية-البحتة لدى هيجل وغيره · فهو يعارض البحث عن الموضوعية الذى يجده عنـد

---

(١) بخصوص مراحل حياة هيجل الفكريه راجع بحث « الوجودية عند هيجل » فى كتاب موريس ميرلوبونتى عن المعنى واللامعنى ·

هيجل فى صورنه نلك ويؤكد اننى أدرك وجودا حفيقيا عن طريق الارهاف الحسى . وأهم ما فى كيركجار هنا حما هو رفضه أن يعد جزءا من كل أو أن يعد قطعة بسـيطة فى جملة قواعد العـالم . اذ اعتبر هذا نفيا لوجوده . وكتب فى هذا المعنى يقول : يمكن القول بأننى لحظة الفردية ولكننى أرفض أن أكون قطعة ضمن نظام شامل . وكانت النتيجة أن وضع الفكر الذاتى معارضا به الفكر الموضوعى فى الفلسفات السابقة عليه أو بمعنى أصح أعطى القيمة الكبرى فى التفكير للوجود الفردى واستخلص النفس الانسانية من الرغام الذى انقبرت فيه تلك الآماد الطويلة . واذا كانت المعرفة قد اختلفت مصادرها بين الناس فان هذا من شأنه فحسب أن يفسد عليهم معنى كل شىء يستشعرونه فى الحيـاة اللهم الا فعل الوجود Exister فهو وحده الذى يبقى دائما هو هو وهو نقطة التلاقى بين الاقوام من كافة الانواع .

ومن هذه النـاحية نبدأ فكرة الوجودية فى أساسـها الصحيح . فأصحاب النزعة الوجودية بمنحاها الانسانى اليوم يميلون الى الانطواء على أنفسهم ويقومون بالبحث فى أعماق وجودهم الخـاص بهم وحدهم كيما يرتفعوا منه لا الى تحقيق ذواتهم فحسب بل وأيضـا الى الحصول على ضروب من المعرفة الحية التى تتعلق بالوجود الثر وقد تمثل فى الذوات المنعزلة والنفـوس الفردة . وذلك لانهم فهموا الفلسفة فهمـا جديدا . فالفيلسوف كما يقول نقوُلا بردیائیف لايمكنه أن يبنى فى الفراغ ومتابعة الفلسفة أو السير فى ركابها لا يمكن أن يفصل الانسان ويباعد بينه وبين الوجود لسببين : فيمكنه أن يستنبط المعرفة من الوجود وحسب أولا ولا يمكن ثانيا فى حالة مايستصفى ذاته وينفض عنها أحمال التقاليد والمؤثرات السابقة أن يضع وجوده الخاص جانبا أيضا بل يبقى هذا الوجود كل شىء بالنسبة اليه . ولذلك لا بد من أن يبـحث الفيلسوف عن المعرفة الصحيحة فى أعماق نفسه .

وهذه النقطة الاولى هى التى تفسر لنا معنى الوجـودية فكما أن الفلاسفة القدماء كانوا يسمون دائما باسم الشىء الذى يضعونه وضعا عاليا على كل شىء سواه فكذلك اليوم بالنسبة للوجوديين . فنحن نقول مثلا هنـاك فلاسفة عقليون وهؤلاء هم الذين يضعون العقـل فوق كل قيمة فلسفية أخرى ونقول هناك فلاسفة وضعيون وهؤلاء هم الذى يتخذون موقفا لا يغضب الواقع ولا يفسد معناه بل ولا يخرجون عادة عن حدوده . كذلك الروحيون ينزعـون منزعـا روحيا والطبيعيون يفسرون كل شىء

بادئين من الطبيعة والماديون لا يقدسون شيئا قدر تقديســـهم للمادة ٠ أقول كما ان هذا يحدث دائما بالنسبة الى المذاهب الفلسفية فقد تسمت الوجودية بهذا الاسم نسبة الى القيمة الاولية التى يبدءون منها والحقيقة العليا التى يضعونها فوق كل حقيقــة ألا وهى الوجودية : ثورة الحيــاة على الفكر ٠٠ ثورة الوجود على العقل ٠٠ ثورة الوجدان على المنطق العلمى الجاف ٠

وذلك لان كل فلسفة قديمة انما حاولت أن تباعد بيننا وبين الوجود بالمعنى الصحيح أو وضعت حدا فاصلا بين معانى العقل ومعانى الحياة أما الوجودية فشاءت أخيرا أن تخلص الانســـان من هذا الموقف المزيف وأن تجعل منى وجودا يريد أن يتطلع الى وجود ٠ فتلقى بذلك الفوارق وتمحى الفواصل وتسرى على كل من الوجودية أى وجودى ووجود العالم الخارجى قوانين واحدة اذا ما كان من الممكن وضــع قوانين ٠ فمن ناحية الفلسفة يكون موقفى سليما اذا أدركت معنى الوجود بحق واتخذته نقطة بدء ٠ ومن ناحية العلم أيضا لا يقل موقفى سلامة ٠ لان أهم ميزة للوجود أنه فردى وما هو فردى لا يمكن أن يكون موضوع علم وان كان يصــح من ناحية أخرى أن يكون موضــوع معرفة ٠ فالفيلسوف يبتغى المعرفة ولا ينحصر فى نطاق العلم ٠ فهو لا يريد أن يقف باحثا لوجهة نظر واحدة أو متخذا جانبا منفردا مهما كانت قيمته العلمية أو حقيقته الدقيقة أو اغراؤه بالحكم الواقعى ٠ والعلم نفسه من هذه المشكلة فى مشكلة لان العلم فى الوقت الذى يفكر فيه على الفردية أن نكون تجاربها علمية أو موضع نظر٠ العلم يحاول أن يكون عاما وفى هذا التعميم ما فيه من افساد لدراسته الجزئية ٠ ولذلك فان العلم الذى يقول دائما انه ينظر فى مباحث جزئية تتعلق بهذا الشىء أو ذاك أى بهذه الشجرة وهذا الباب يخرج غير مأسوف عليه الى دائرة التعميمات والتجريدات الفارغة حيث يبقى دائمـــا تحت رحمة موضوعات واحدة هى التى يمكن نقلها الى الغير ٠ ولا مانع من أن تكون هذه الموضوعات صحيحة وقيمة ولكنها ووا أسفاه ليست كل شىء ٠ والفيلسوف مضطر بالتالى أن يعمل ذهنه فى أشياء أخرى وأن يضع فى تقديره مسائل غيرها كيما يقف على الوجود أى أن يمزج المعرفة بالوجود ولا يهمها أن تكون مجهولة أو مهملة من جانب العلم ٠ واذا كانت الوجودية قد أغرقت فى الجانب الادبى وتحولت فى النهاية الى مجموعة من القصص والروايات فذلك لان الجـــانب الادبى هو وحده الذى يملك التعبير عن الفردية الانسانية ٠٠ هذه التى لا تتكرر ولا يمكن أن تصير موضوعا علميا ينقل معناه الى الغير ٠ بل هذه النواة الحقيقية لكل جماعية ٠

والوجودية اذ تقف وجها لوجه أمام العلم ليست تفعل هذا من أجل أن تغرق فى الخيال اذ هى مع هذا خصوصا كمـــا تمثلت لدى سارتر وهيدجر فلسفة الوجود أى لا تعرف غير الوجود وبالتالى لايمكن أن تكون خارجة عن الحدود الطبيعية المادية • فهى ليست فلسفة تحليق وروحانية الا من حيث طبيعة التجارب الفردية أما فى مجمـوعها فهى فلسفة مادية مغرقة فى الواقع لا تتعدى نطـــاق الوجود • وقد لاحظت الوجودية فى النهـــاية أن الانسان قد تمادى وتقدم تقـدما ملموسا فى علوم الطبيعة والكيمياء وعلوم التشريح والفسيولوجيا أما علوم الانسان أى العلوم التى تختص بالوجود الفردى فقد بقيت متأخرة بصورة عجيبة ولا بد من اعادة النظر فى هذه العلوم كيما توازى على الاقل ذلك التقدم الظاهر فى علوم الفزياء •

وهذا كله من الممكن أن يحصل بشرط وضع مقولة الوجود فوق كل ماعداها • وهذا ظاهر بوضوح من حكمهم على الوجود بأنه سابق حتى على الماهية • فلا يمكن بالنسبة الى وجود العالم أن يكون قد سبقه تصميم على الخلق أى أن تكون هناك فكرة أريد تحقيقها بهذا الوجود • لان هذه الماهيات انما هى من صنعنا نحن بعد الوجود • فوجود الماهيات هو وجود الامكان والامكان لا يتسمى الا اذا كان الوجود لانه ان لم يوجد كان عدما خالصا • الممكن لا معنى له بغير الوجود لانه ان تلاه عدم لم نكن ممكنا • وهذا هو الغالب على طبيعة الامكان لانه أشبه بالعدم منه بالوجود ولولا أن الوجودية تضع العدم جنبا الى جنب مع الوجود أولا وتضع حقيقة الزمان فوق كل حقيقة حينما تقرنها بالزمان ثانيا لما استطاعت الفلسفة أن تجعل لهذا الامكان أى قيمة •

فالوجود والماهية هما من التمييزات أو هما من المبادىء الميتافيزيقية التى خلفها لنا علم الوجود • ولا خير فى أن نتحدث عن ماهية ووجود الا اذا احتطنا دائما فنفهم الوجود على أنه سابق للماهية• فأنا أنظر مثلا فى طائفة من الزهر الموجود كيما استخلص ماهية الزهرة • فالماهية لاتقتضى سوى موجودات تتحقق فيها ، ولا تصير حقيقة الا بفضل هذه الموجودات• وطريقتنا فى الكلام قد يكون لها دلالة من هذه الناحية فحين أقول : « أنا انسان » أؤكد وجودى أولا بأنى انسانى ثم بعد هذا أضع الماهية كقيمة•

ففى مسألة الدراسة العقلية الموضوعية لدى هيجـــل ثار كيركجار وجعل الوجود الذاتى أصلا لكل بحث ولكل فلسفة • كذلك كان هيجل ينظر الى الفصل بين العقل والوجود بين الانسان والعالم على أنه شىء طبيعى.

ومعقول جدا أما كيركجار فقد جعل الوجود وجودين وجود ذات ووجود موضوع وان الانسان وجود قبل كل شيء وانه لا بد أن يلتفت الى هذه الحقيقة ان شاء أن يتخذ من الحياة سندا وأن يجعل فلسفته مليئة بمعانى الوفرة والغنى والقوة بفضل انعكاسها على الوجود ·

فالوجود فى مقابل العقل والذات فى مقابل الموضوع فى الفلسفة القديمة ونقول الآن أن العالم عند هيجل هو النمو المحتوم للفكرة الازلية، وليست الحرية سوى الضرورة المدركة · أما لدى كيركجار فهناك على العكس ، امكانيات حقيقية وكل فلسفة تنكر الامكانيات هى الفلسفة التى تضغط علينا والتى تسوقنا الى نوع من الجرض (الاختناق والانكسار) ومن تم فالوجودية فى النقطة الثالثة تضع الحرية فى مقابل الضرورة فى الفلسفة القديمة · والحرية الوجودية انما تأتى من ثلاثة أمور أقصد أن عناصرها تتركب من أولا فكرة العدم بالنسبة للماضى وفكرة الامكان بالنسبة للمستقبل · هذا ثانيا وثالثا فكرة الزمان بالنسبة للوجود · أما عن فكرة العدم بالنسبة للماضى فالمفروض دائما أن الانسان تاريخ أى أن الانسان مجرد فكرة تاريخية أما الكائن العضوى الماثل أمامى فلا قيمة له على الاطلاق · فالوجود دائما فى الماضى وليس الانسان الماثل شيئا ان لم يكن قد وجد فى الماضى · والكينونة بالنسبة الى هى كينونة تاريخية كما قالها هيجل · ومن هنا أدخلت تعديلات على الكوجيتو الديكارتى · فسارتر يقترح أنه لابد أن يأخذ هذه الصورة : « أنا أفكر فأنا اذا كنت موجودا » · ومن هنا لا يمكن أن يقول الانسان : أنا موجود وانما لابد له دائما أن يذهب الى القول : لقد كنت موجودا · ومقدار الفرق بين فعلى الكينونة فى جملتى « أنا أكون » ، « وأنا كنت » ، كفيل بأن يرينا الاختلاف المعنوى الشاسع بين كل حسبما يؤدى الامر بالنسبة الى الموجود ذاته · فالحكم بالوجود فى الماضى نفهم منه نوا معنى التاريخ · ويصير التاريخ وحده علم الوجود بحيث اننا كلما أردنا الوجود حققناه فى التاريخ ومن هنا نلاحظ عند الكثيرين من الناس أنهم لا يشعرون بمتعة ولا ألم ولا تتمثل عواطفهم أثناء مباشرتهم للتجربة ومعاناتهم للحياة التى يحيونها وبمجرد ما تصير تاريخا يحكى وقصة تروى حققت له عواطفه ومثلت له احساساته وخلقت بالضبط كل شروط الحياة من تأثر ومن ابداء الملامح· بل ويحصل كثيرا أنك تتأمل العمل الذى تباشره فى ساعة وقوعه لا كما هو فى حد ذاته وانما كما يمكن أن يقص ويروى وقد عبر ميرلوبونتى عن

هذه الحقيقة بقوله ان الانسان يجلس فى مؤخرة قطـــار سريع(١) ومن الناس من يفرح بالالم ويسر بالنكتة لانه سيجد فيها مجالا لتحقيق ذاته وتأكيد وجوده عن طريق التأريخ الذى هو وحده الوجود • أما الآن وهو الذى يؤديه معنى فعل الكينونة فى الحاضر فليس من الوجود فى شىء أولا لانه يتشكل حسب الارادة فى وقت معين فأنت تفعل الفعل وكأنك هازل وتظنن بهذا أنك تعبث بينما اذا فاتت هذه اللحظة ومرت بك صار هذا العبث والهزل الذى تبديه وقتا من الاوقات وجزءا من وجودك ومن هنا يبدو لنا أحيانا اننا لا نصدق واقعة ما من الوقائع فى وقت ما حتى اذا ما مضى على هذه الواقعة زمن صارت حقيقة راسخة فى ذهنك • ولعل أول تعبير على هذا هو الاساطير القديمة فيما يتعلق بالابطال اذ كان الناس لا يصدقون أن فلانا ، هذا الانسان الجبار أو هذه الشخصية الفذة فى نوعهـــا ، قد مات • ومن هنا يقولون بدوامه وبقـائه فى أشكال رمزية تخيلوها على أنحاء مختلفة • كذلك الوجود الحاضر من ناحية ثانية يقتضى اعدام الماضى ومن هنا تمثـل فى الوجود فعـل هادم أو نفى معدم له قيمة وجودية كبيرة • ولايمكن أن أقرر وجودى الحاضر ان لم أنح جانبا وجودى الماضى • فهناك عملية اعدام نفسى دائما يقوم بها الانسان من أجل اعداد نفسه للحظة الوجودية التى يحياها • ومن هنا يتدخل العدم تدخلا حاسما فى فكرة الحرية فهو يمهد من أجل الحرية ولولاه لما كان هنـــاك معنى للحرية • ليس هذا فحسب بل ان العدم من شأنه دائما أن يجعل الانسان فى خطر وهذا الخطر ليس بسيطا أو ليس شعورا ضعيفا وبالتالى يدفع الانسان الى أن يكون دائما قريبا من ذاته متحسسا لها فى أصغر شئونها• وكلمـــا كان شعور الانســان بالموت أقوى كان ادراكه للحرية أوسع • وسيتساءل البعض ما هى الصلة بين الخطر والحرية ؟ فأقول : ان الانسان القوى الممتاز هو الذى يتخطى القيود والعقبات • وبالضبط على هذا النحو نفهم الصلة بين الخطر والحرية ؟ فكلما زادت درجة الخوف لدى الانسان والاحساس بالمسئولية كان أقرب الى مباشرة الحياة ومزاولة أموره التى تدل على قوته وامتيازه • فكلما زاد الخطر كانت درجـــة الحرية أرفع لان الحرية لا معنى لها الا بازاء العوائق وكلما انشغلت عن هذه العوائق بالوسائل المعروفة زال معنى الحرية من رأسك •

بالضبط شأن التلميذ يظل طول العـــام بغير احساس بالخطر فى

(١) راجع بحث ميرلو بونتى : ثناء على الفلسفة •

الامتحان وعندما يبدأ في المذاكرة فعلا يجد نفسه أمام متاعب الدراسة يشعر بالخطر في الامتحان .

يتلخص هذا كله في انه لما كان الوجود الواعى يقتضي الشعور بالموت ولما كان الشعور بالموت هو السبب في الخطر والقلق ولما كان الخطر والقلق من عوائق العمل وكان العمل أو الفعل هو أكبر دافع الى الاعدام وكان العدم أبرز تعبير عن الرجوع الى النفس ومحاسبة الشعور بغير استناد الى ماض أو تاريخ وكانت هذه نفسها هى هى الحرية فان الوجود بكل بساطة مرادف لمعنى الحرية . ففي هذا الموقف بالذات، موقف مراجعة الذات، أكون وحدى مسئولا عن عملى ولا أحاول اكتساف أعذار ومبررات. فحريتي من هذه الناحية هى العزلة في عالم أو وسط غريب عنى يستحيل فيه أي رباط . والحرية بهذا المعنى هى الجرأة على الربط من جديد . ومن كلام سارتر : « اننا لم نكن قط أحرارا . الا فى عهد الاحتلال الالمانى فقد فقدنا كل حقوقنا بما فيها حق الكلام ، وكانوا يوبخوننا وجها لوجه كل يوم ووجب علينا السكوت وحكموا علينا بالنفى كتلا كتلا كالعمال بوصفنا معتقلين سياسيين . وكنا نجد في كل مكان على الحوائط وفى الصحف وعلى الشاشة تلك السحنة الشيطانية الكالحة التى شاء المحتلون أن يعطونا بها فكرة عن أنفسنا . فبسبب كل هذا كنا أحرارا(١)

هذه هى دلالة الحرية بالنسبة الى الماضى وتبقى أن نرى كيف تتوقف على الامكان . وبصراحة وبايجاز أيضا أقول انه لا معنى للحرية بغير الامكان . والامكان من جهة أخرى عدم ولكنه يختلف عن العدم فى انه يمكن أن يوجد اذا شئت أنا . فالامكان زمانى ولا يمكن أن يوجد فى غير الزمن ولهذا يكفى أن أنتظر الزمن لأتوقع حصول امكانية ووقوعها بالفعل.

٧ ـ ماهى الفلسفة الوجودية ؟

شغلت الوجودية الاذهان وجرى اسمها على الاقلام والألسن واختلف الناس فى أمرها اختلافا كبيرا بين محبذ لها ومندد بها . وهؤلاء يتلقفون أخبارها وينتظرون الانباء عنها بفارغ الصبر . فيجدون يوما من يذهب الى باريس ليعود بعد ذلك فيقول عن مشايعيها انهم فلاسفة الاندية والمقاهى

---

(١) روبير كامبيل : سارتر Sartre-Par Robert Campbell ص ٢٠٩ وراجع أيضا جمهورية الصمت من تاليف سارتر .

(والمواصلات) . وينظرون فاذا بأديب كبير من أدبائنا المعدودين يحمل نبأ خطيرا مؤداه أن الاستاذ الجليل أندريه لالند قد حكم عليهـا أمامه بأنها فلسفة العدم . فضلا عن ان الجرائد المصرية والاجنبية قد أخذت تنشر عنها أخبارا متصلة الحلقات : فمرة تقول ان الشيوعيين قد صادروا كتابا من كتب جان بول سـارتر ـ الفيلسوف الوجودى المعروف ـ فى معظم المناطق الاوربية الخاضعة لحكمهم . ومرة يأتى خبر بأن البابا قد أصدر قرارا بتحريم كتب سارتر لخروجها عما توحى به الشرائع وما تنص عليه الكتب المقدسة . وفى مرة ثالثة يأتى خبر من أسبانيا يصـف البوليس هنالك وهو يطارد الوجوديين كما يطارد المهربين والخارجين على القانون. فهذه الأنباء المتواترة من شأنها أن نزعج القائمين بشئون الثقافة والادب فى مصر وأن تدفعهم الى اثارة موضوعها من حين الى حين .

ولكن أحدا عندنا لم يناقش هذه الفلسفة مناقشة عادلة صريحة ، أو قل ان أحدا عندنا لم يحاول أن يفهم المسألة فهما يؤهله لان يقف منها موقف المؤيد أو المعارض . فما زالت الوجودية حديثة عهد بالنسبة الى كثير من الذين يفكرون عندنا ولم تزل موضوعاتها غريبة عن عقولنا ولم تزل روحها غريبة عن مشاعرنا . ويمكن أن نذهب الى حد القول بأن هذه الفلسفة قد جاءت نتيجة لروح عامة أو لحركة معينة فى الفكر الاوربى .

والحق انها لم تصادف هذا الموقف لدينا فحسب ، وانمـــا وجدت كثيرا من المعارضة ومن النقد فى معظم المجـــلات والصـحف الانجليزية والامريكية . وأغرب من هذا كله وأدعى منه الى الدهشة والتعجب أن أنصارها أنفسهم والمسايعين لها بأفكارهم وكتبهم ليسوا راضين عنها كل الرضا وأنهم لا يوافقون على نسبتها اليهم .

وأصل الاشكال فى هذه الفلسفة هو أنها تتطلب روحا معينة لدى من يؤمن بها ويتعصب لها ، وتقتضى أن يكون فى نفس الانسان صفات خاصة من أجل أن يصير واحدا من المعجبين بها . فليس كل انسان بقادر على أن تجد فلسفة الوجود عنده موافقة ورضا وأن يقدم على قراءتها بنفس مطاوعة ، فان الكثير من النزعات الاجتماعية والتربوية وهى الاكبر تأثيرا فى نفوس الناس ـ لا تتلاءم مع الوجودية فى أفكارها وميولها . كذلك يلاحظ أن الفلسفة الوجودية أميل الى الادب والفن منها الى العلم والحقائق المقررة ، ومن هنا كانت تعول دائما على الذوق وعلى الاحساس أكثر مما تعول على المعرفة الاصولية المستندة الى خبرة عملية واتجاه نفعى .

وهناك أسباب موضوعية خالصة تدفع بالناس الى كراهة هذا النوع الجديد من التفكير : فقد اتجه فلاسفة الوجود الى العناية بظاهرة الموت مثلا وتفسيرها ، والكلام عن الشعور بالغثيان ، والاهتمام بمسألة العدم وتقديمها على ما عداها وتحليل المواقف المعينة التى يوجد فيها المرء ويحتاج من أجـــل المرور بهـــا الى تجربة وجدانية من طراز فريد • فمن ناحية الموضوعات التى تدرسها الفلسفة الوجودية نجد أنفسنا بازاء جملة من الافكار الغريبـــة التى ان لم تكن جـــديدة بالمرة ففى بعض التحليلات والتفصيلات ما يشعرك بأنك تجاه شىء لم يقع من قبل فى دائرة البحث أو فى مجال التفسير والتعليل •

والوجودية بعد هذا كله ليست الحادية على طول الخط ، وانما فيها فريق مؤمن يستهوى بكتاباته كثيرين ممن يريدون اشباع نزعتهم الصوفية بتحليل المشاعر الدينية والسلوك فى طريق الروح • فكيركجار وبرديائف ومارسل يأخذون جانبا معينا فى التفكير الوجودى ويســـيرون على نمط خاص يجعلنا نطلق عليهم اسم الشق الايمانى ونفردهم قسما واحدا •

فهذه كلها من المسائل التى توضح لنا السبب المباشر فى أن الكثيرين من الادباء والمفكرين لم تعجبهم فلسفة الوجود ، وتوقفنا على أصل الداء فى كراهية الناس لهذا النوع من التحليل العقلى ولكنها بغير شك لا تقنع الباحث ، ولا تصده عن مراجعة هذه الافكار مراجعة الانسان المسئول عن رأيه ، ولا توقفه عن قراءة ما ينتجه فلاســـفتهم من الكتب والمقـــالات والبحوث •

فالفلسفة الوجودية انما جاءت كرد فعل لطغيان التفكير المذهبى على عقول الناس وأرادت أن ترفع عن كاهل الفكر البشرى هذه الاثقال التى تركتها أحقاب من الفلسفة التجريدية • وبالاضافة الى هذا كله غيرت من اتجاه التفكير واستبدلت بالموضوعات القديمة غيرها مما يعد داخـــلا فى نطاق التحليل العادى وبطبيعة الحال أسقطت من حسابها فى هذه العملية مجموعة من الافكار البالية التى كان سيستحيل على الانسان أن يجد لها تفسيرا معقولا وان ظل يتأملها أجيالا بعد أجيال • وذلك كله بحكم خروجها عن نطاق البحث الفلسفى ، ومن باب أولى عن نطاق البحث العلمى • فهى مسائل معلقة ليس يتأتى الفصل فيها لطائفة من البراهين دون غيرها ويســـتحيل أن تخضع لمناقشة سليمة معقولة • ولذلك صـــار الموضوع الاساسى بالنسبة اليها هو الانسان ، وعدنا من جديد نحس أمام مفكريها

بأن الوجود فى حد ذاته مشكلة على نحو ما أعلنهـا شكسبير على لسان هاملت فى يوم مضى ٠

وفى الفلسفة الوجودية نزعة ميتافيزيقية أصيلة ٠ ولكن لابد من أن نراعى دائما فيما يتعلق بهذه الميتافيزيقا انها ليست مثل غيرها ، وأنها تنفرد بصفات خاصة ومعالم ذاتية هى وليدة التيار الفكرى السائد بعد الانحلال الحضارى الأخير فى الغرب ، وتتبدى مظاهر الانحلال فى تلك الحياة القلقة ، والانهزامات المتوالية على فرنسا وألمانيا والدويلات المجاورة لهما بالذات ، ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربى لألوان من العيش ولضروب من الحياة لم يألفوها من قبل ٠ فالمراحل الفكرية القلقة التى مرت بهم ، والحالات النفسية التى خضعت لها شعوب الغرب المثقفة الحية كان لها أكبر الأثر فى مشاعر الشبان وآرائهم ، وكانت النتيجة أن آمنوا بالمذاهب ذات الصبغة الزاهيـــة ، وذات الطابع الصـــارخ ، وذات الميل المتطرف ٠ وبعـــد هذا كله ــ أو قبـــل هذا كله ــ أبعدتهم كل البعد عن فلسفات الخيال والوهم ٠

ومن هنا كانت المتافيزيقيا عندهم غير متعلقة بشىء خارج الوجود ، ولا باحثة فى أمور تتعـــدى نطاق المحسوس ٠ وبطبيعة الحال أنا لا أعنى الطائفة المسيحية من الوجوديين ، فهـؤلاء لهم حكمهم الخـــاص ٠ اذ أن فلسفة الوجود ــ كما قلنا ــ فيها شق مؤمن يدخل تحت لوائه من سبق أن ذكرناهم بالاضـــافة الى مارتن بوبروكارل بارث ٠ أما الشـــق الآخـــر فمتطرف مثل هيدجروسارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى٠ وهؤلاء الأخيرون هم الذى نعنيهم كلمـــا تحدثنا عن متافيزيقا الوجـــود ٠ وهى متافيزيقا تخضع للتجارب الحية داخل الوجود ، وموضوعها الوجود فى العالم كما يقول هيدجر ٠ ونجد التعبير عنها كاملا فى كلمة سيمون دى بوفوار اذ تقول : « فى الحق انه لا يوجد أحد خارج الوجود » ٠ وبهذا التصريح منها حدت من الحلم الذى طالما خطر على أذهان البشر بوجود موضوعية غير انسانية ، وأنها قد أثقلت الخيال بقيود وروابط تجعل من المستحيل بالنسبة اليه فيما بعد أن يخرج على ما هو ماثل أمامه وقائم من حوله ٠ ويؤيدها سارتر فى هذا المعنى بقوله :

« ليس هناك أكوان أخرى غير كون انسانى واحد هو الكون المنسوب الى الذاتية الانسانية » ٠ ويعنى سارتر خصوصا بأن يقدم لنا تفرقة هامة حينما يتكلم عن الميتافيزيقا وهو يقدم عليها علم الوجود (Ontologie) بوصف هذا العلم تمهـــيدا للمتافيزيقا التى يأتى على عرضها فى كتبه ٠

وينظر الى هذا العلم كما لو كان بحثا فى الحالة الراهنـــة للموجود ، والأقسام التى يمكن أن يرد اليها (كالموجود فى داته والموجود لذاته) ٠ أما المتافيزيقا عنده فهى التى تضع المشكلة النهائية الخاصة بامكانيات هذا الموجود على النحو الذى يوحى به علم الوجود ٠

فالمتافيزيقا الوجودية عند سارتر وأضرابه ليست بحثا فى المجهولات، ولا تخمينا فى مسائل الروح والعالم الآخر ، ولا هى عـــود الى النظر فى مراتب الوجود وعالم الأفلاك ٠٠٠ ومن هنا حاول البعض فى انتقاده له أن يتهمه بأنه مادى Materialiste كمافعل تروافونتين Troisfontaines فى كتابه عن الاختيار لدى جان بول سارتر ٠ وبذلك نلاحظ دائما عند الكلام فى تاريخ الميتافيزيقا ذلك التحول الذى أحدثه فلاسفة الوجـــود وليست هذه المتافيزيقا ــ كما هو واضح ــ جديدة كل الجدة ولا غريبة كل الغرابة عن الفكر الفلسفى ، فلها ارهاصات من الفلسفات الباحثة فيما يدخل ضمن حدود الموجودات والتجربة ٠

واذا حاولنا أن نعود بأذهاننا الى الوراء من أجل النظر فى الأصول التى نبعت منها فلسفة الوجود اصطدمنا بمشكلة أخرى لا تقل اعسارا عن أى مشكلة تصدت لها هذه الفلسفة ٠ فالواقع أنه من الصعب جداً أن نعثر على خط واحد مرت به هذه التيارات المتلاحقة فى ابانة وانكشاف ٠ بل يصعب فى الغالب أن نجد نقطة بدء واحدة لدى جميع الذين كتبوا فى هذا الموضوع ٠ فبعضهم يردها الى شخصية ســقراط واعترافات القديس أوغسطين ٠ وضد هؤلاء مباشرة من يزعم أن أصلها موجود فى فلسفة الحياة عند نيتشه والى شعر الحياة فى الحركة الرومانتيكية ٠ ومعظم الذين كتبوا فى تأريخها يقررون بزوغها من محاولة كيركجار الفلسفية عندما عارض هيجل فى ايمانه بالمطلق وبالروح الكلية ٠ ولكن هذا لم يمنع الكثيرين من أن يجدوا لها مشابهات ومقـــابلات فى كتابات باســـكال وقصص ابسن ودستويفسكى وفى أشعار بودلير وأرتوررامبو ٠

أما عن سارتر نفسه فقد رجع بتفكيره الى كل من هوسرل وهيدجر٠ وهذا واضـــح وطبيعى ، فعلى الرغم من أنه يصـــعب حتى الآن تحديد الموضوعات التى بحثها سارتر تجديدا ختاميا فمن الممكن أن نجد لديه نوعين من التفكـــير أحدهما نفسى والآخر متافيزيقى ٠ وكلاهما راجع الى الأبواب التى تفتحت على أيدى هذين الفيلسوفين لأول مرة فى تاريخ الفكر ٠ ولا يمنع ذلك أن تظهر عليه أعراض هيجيلية أصيلة ٠

٨ ـ قصة المذهب الوجودى

حينما تلفت الناس حولهم أثناء الحرب الأخيرة ووجدوا صفحات هذا المذهب تتناثر عن يمين وعن شمال وأحسوا بذيوع تيار فكرى جديد ظنوا أنه قد ظهر لأول مرة وأن الانسانية لا عهد لها بمثل هذا اللون من فنون الفكر والنظر العقلى · والحقيقة هى أن هذا التيار موجود بصور بسيطة فى تاريخ الفكر منذ مائة سنة على الأقل · ولعلنا قادرون على التماس عناصر هذا المذهب فى أنواع أخرى من التفكير ·· ولكننا نريد أن نكتفى بمتابعة الخيط الرئيسى الذى أدى وحده الى اكتمال هذا المذهب والى تطوره وازدهاره · نريد أن نمسك بالخيط من أوله وأن نظل متعلقين به حتى نصل الى نهاية الشوط عند الوجوديين المعاصرين ·

وقد سبق أن قلنا انه من الصعب جدا أن نعثر على خط واحد مرت به هذه التيارات ، خاصة وأن كثيرين من المحدثين قد صاروا يسقطون مشاعرهم على شعراء مفكرين بالذات فيلصقون بهم صفة الوجودية · فثمة كتاب يريد أن يثبت لرامبو صفة الأبوة بالنسبة الى المذهب الوجودى وثمة كتاب آخر يضع نصب عينيه تحقيق هذه الصفة بالنسبة الى بعض متصوفى الاسلام · وقد أضاف ذلك العمل من جانبهم صعوبات جديدة الى عمل المؤرخ وهو يصاعد بنظره الى قمة الفكر كيما يجتزىء من الشلال المنهمر خيطا رفيعا من الماء له لونه المخصوص وله سبيله المنفرد·

ولهذا يجد المؤرخ نفسه ها هنا أمام صعوبتين : صعوبة تأريخ الفكر من جهة وصعوبة التعرض لموضوعات هذا المذهب فى سياق زمنى مترابط من جهة أخرى · فالمؤرخ يتكلف صعوبات جمة وهو يواجه مذهبا من المذاهب يريد أن يكتب له تاريخا ، فما بالك وهو ها هنا أمام مذهب أصعب ما فيه تاريخه وأدق ما فيه هو هذه الصورة الزمنية التى يسعى الكاتب الى خلقها متلاحقة متسلسلة فى ذهن قارئه ؟ ذلك أن المرء يتساءل دائما : من أين يبدأ التاريخ لهذا المذهب ؟ من أين يمكن أن يقف الانسان على أصول أولية يتلمس عندها فجر هذا التفكير ومطلع هذا الضرب من ضروب التأمل ؟ أين تكمن هذه البذور التى يتفرع منها هذا البناء الذى صار اليوم قبلة أنظار جيل بأسره ؟

يقولون ابدأ بكيركجار ·· ومن الطبيعى أن يحاول المرء هذه المحاولة بل لا سبيل الى أن يطرق الانسان تاريخ الوجودية ما لم يبدأ من هنالك· ولكن كيف نظلم نيتشة وهو سيد الأولين والآخرين فى هذا المذهب

وصاحب الرقم القياسي فى التعبير عن فردية الفرد وواحدية الانسان ؟ وكيف يمكن أن ينغاضى المرء عن بسكال وعن القديس أوغسطين ، وهما ما هما عليه من حساسية واهتمام بالتجربة الانسانية وعناية بتحليل المشاعر فى المواقف الحية المتباينة ؟ لا شك فى صدق هذه الادعاءات التى طالما نظر فيها مؤرخو الوجودية بعين فاحصة ، ولا سبيل الى الاغضاء عن مثل هذه البذور الوجودية المتناثرة فى أقلام كتاب لم يكونوا وجوديين بالمرة ولعلهم لم يعرفوا هذا الاسم . ولا شك فى أن الفديس أوغسطين وباسكال قد شاءا بناء فلسفة الانسان على أساس البحث فى الحقيقة الانسانية .. ولكن كم ذا نرتكب من الشطط لو أننا عرجنا على الكتاب والفلاسفة بهذا الميزان الصغير نحقق أفكارهم الوجودية ، وننسب اليهم هذا الاسم لمجرد التشابه القريب أو البعيد عن منحنيات القلم وزوايا التفكير . كم ذا نتطلب من الجناية على التاريخ لو أننا أدخلنا حسب هذا المقياس كلا من سنيكا ومونتانى ولاروشفوكوورسو وجميع كتاب المسيحية بلا استثناء فى زمرة الوجوديين العاملين فى بناء المذهب ؟

ومن هنا نجد أنفسنا مضطرين ، احتراما للمذهب أولا ، واحتراما للتاريخ ثانيا ، أن نبقى فى الدائرة التى رسمها لنا فلاسفة الوجود أنفسهم وأن نأخذ من معارضة كيركجار لمثالية السابقين عليه بشارة لعهد جديد من التفكير وباب غريب من أبواب النظر العقلى . هذا على أن يبقى ماثلا فى أذهاننا ما تقرر بشأن باسكال والقديس أوغسطين ونيتشة وسقراط وعلى أن نجد فى كلماتهم ارهاصات بهذا المذهب الجديد . ولا خوف من البدء عند كيركجار طالما كان فى وعينا لفتات خاصة بهؤلاء جميعا وبمدار ما انحرفوا فيه الى جانب الوجوديين . وكل ما يهمنا هو أن ينبت فى دهن القارىء أن البدء المطلق فى الفلسفة مستحيل وأن أى طراز فكرى انما هو استمرار ومواصلة أكثر مما هو اختراع وابتكار لأول مرة . والوجودية تخضع لهذا المبدأ شأنها شأن سواها من الفلسفات ، على الرغم من أن جانب الجدة فيها كبير وأن جانب الابتكار شاسع وأن أثرها فى الانحناء بوسائل التفكير ومبادىء الفلسفة أخطر مما هو عليه الأمر فى سواها من المذاهب .

٩ ـ الوجودية

لقد صارت الوجودية منذ الحرب العالمية الثانية موضوعا للكتابة فى أغلب المجلات الأسبوعية مثلما هى فى المجلات المنتشرة بين جمهور كبير . وعلى العكس من ذلك أصرت المجلات الخاصة بالفلسفة حتى الآن على

عدم الكلام عنها موحية الينا بذلك أنه ليس غير الحمـاس الذى لن يستمر طويلا عندما يبرأ الفلاسفة الحقيقيون منها ٠

على أننا اذا كنا على هذا الرأى وحكمنا بأن الوجودية التى أحدثهـا جان بول سارتر لن يكون لهـا أى مستقبل فان متعـة الناس بها ولذتهم التى يجدونها فيها لا تقل عن واقعة أو حقيقة ما ٠ وهذه الواقعة أو هـذا الحدث لا يبـدو فى نظرنا جديرا بالاهمال ٠ اذ لمـاذا لا نبدأ من الفلسفة الوجودية ما دمنا نجد لذة فيها كيما نتأدى منها الى الفلسفة رأسا أو الى سواها من الفلسفات ؟

والحق أن الوجودية ليست نوعا ضخما من النبات الكم (الذى تختفى أعضاؤه التناسلية) الذى بزغ من الأرض خلال ليلة عاصفة مثلما توهمنا المقالات الشعبية بحيث لا يمكننا القول من أين نشأت ٠ انها لا توضع الا بافتراض ما كان سابقا عليها وتنضاف الى المشكلات الأبدية فى الفلسـفة عن طريق المتعارضات التى تقيمها ٠

فاذا فهمت الوجودية على هذا النحو ، فانهـا تبدو لنـا آنئذ أعود بالفائدة على من يبدأ بدراستها ويقبل على بحثها من دراسة مذهب جزئى كائنا ما كان ٠ وبالنسبة الى هذا الجمهور الكبير من المثقفين الذين لايعرفون عن الوجودية سوى هـذه المظاهر الادبيـة على التدقيق سـيؤدى عرض موضوعاتها التى تختص بهـا الى أن يختفى من هـذه الحركة الفكرية ذلك التأثير السحرى للتهـديد الخلقى الذى ينشـأ عن الاستحكام والغموض والتحفظ ٠ فمن شأن الفرد أن يطرد الأبخرة الخبيثة المتصاعدة منها وأن يبعد الأرواح الشريرة التى تشع فى الجو من حولها ٠

كذلك سيجعل المامنا النظرى بموضوعاتها الأساسية أدب الوجودية الشعبى أقل ضررا عند هؤلاء الذين يتفضلون بالاحاطة بها ٠ فليس الأمر كما يعتقد البعض من أن كلمة وجودى مرادفة لـكلمة لا أخلاقى أو فاسد أو خليع : فمن الممكن أن تصاغ الوجودية فى عبارات صحيحة كل الصحة من غير أن تكون داعرة أو بذيئة ٠ وهناك حقـا شىء كثير من البذاءة فى قصص الوجوديين التى تحتـل فى الواقع مكانة أولى وخصوصا تلك التى كتبها جان بول سارتر والتى أمكن القول عنها انها وردة المكتبة بالمقلوب٠ فهل نبحث بعد ذلك عن سبب النجاح الغريب الذى أحرزه سـارتر لدى جمهور كبير ؟

تستحق الوجودية الفلسفية أن توضع فى مصاف النزعات الأخرى

يقصد التثقيف والفهم · وهذه الحاجة أو الفكرة ستعين على تحاشى المجاراة فى تهديد الأخلاق عند الكتابة أو التحليل كما أنه من شأنها أن نستبقى الروح فى الحالة التى كانت عليها قبل هذا العصر · وعلى أساس من افتراض الرغبة فى الفهم والحكم فلن يترك الانسان نفسه تنساق مع الكتاب وانما على العكس سيسعى لكى يسيطر عليها ·

١٠ ـ نقطة الفصل بين الوجودية والفلسفات القديمة

عندما نريد أن نحدد مكانة الوجودية بين التفكير الفلسفى نبدأ من كلمة الوجودية ذاتها · وهذه الكلمة منحوتة من الاسم (وجود) حيث اشتقت حدينا صفات : الوجودى (ما يشير الى الوجود) والموجودى ·

(راجع هذه التفرقة فى التعليق على هذين المصطلحين فى وجودية جان فال) وانضافت اليها النهاية (الياء المشدودة) (١) · وهذه الياء المشددة تدل بطريقة عامة على الاقرار بأولوية معينة · كذلك الاشتراكية من الناحية النظرية ـ تضع منافع المجتمع قبل منافع الأفراد والمذهب الفردى على العكس يجعل الفرد مركزا للأفكار التى تتعلق بالقوى العامة ·

فالوجودية تبدو لنا اذا كما لو كانت مذهبا يؤكد بدائية أو أسبقية الوجود · ولكن بالنسبة الى أى شىء تتأكد هذه الأسبقية ؟

بالنسبة الى الماهية ·

الماهية والوجود :

يفرق علم الوجود فى الواقع بين الكائنات التى تدخل فى حدود تجاربنا على أساس مبدأين ميتافيزيقيين : الماهية والوجود ·

فالماهية هى ما يكون عليه الكائن ، فهناك ماهية الورقة · أنا انسان فأنا أملك الماهية الانسانية ·

ولكننى لا أقول بذلك ـ كما نرى ـ كل ما تكون عليه تلك القطعة من الورق ولا كل ما أنا هو · فأنا لا أمسك فى أى معطى غير الخصائص التى يحتوى عليها بالاشتراك مع كل الكائنات التى هى من نفس النوع ، فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية · وتصير هذه الماهية الكلية ماهية فردية اذا استكملت بالخصائص المتعلقة بكل على حدة ·

---

(١) تقابلها isme فى الفرنسية (راجع أول الوجودية لجان فال) ·

اننا نقرر الماهية الكلية عندما نتحدث عن الماهية فقط لا غير وهى تلك التى تحددها التعريفات • ويدخل ضمن الماهيــة الانسانية مثـلا خصائص الانسان الأساسية ، أعنى تلك التى بدونها لا يكون رجلا وانما شيئا آخر ، اما روح خالص أو ملاك اذا لم يكن له جسد واما حيوان اذا كان ينقصه العقل المفكر •

ولا تقتضى الماهية أن تكون هنالك كائنات تتحقق فيهـــا • وليس يوجد فى أى مكان فى العــالم شكل ذو عشرة آلاف ضــلع ومع ذلك فان المختصــين فى الهندســة يعرفون ذلك الشــكل معرفة جيــدة ويحددون خصائصه • كذلك يدرك الكيميائيون أجساما لم يروا أى نموذج أو عينة منها فى الدنيا • فهم يعرفون تركيبها وخصائصـــها والوجه الذى يمكن الاستفادة منهــا فيــه معرفة تامة ، وكل ما ينقصهم فقــط هو اكتشاف الخطوة الأولى التى تسمح بعمل تركيبة من عناصرها التكوينية •

فاذا لم تكن الماهية شيئا فانها ليست عدما خالصا اذن • والحقيقة التى تكمن فى الشكل ذى العشرة آلاف ضلع أكبر منها فى الدائرة المربعة • وفى الجسم الذى يقبــل التحقق منهــا فى الصيغة المقــابلة للعناصر التى يستحيل عمل التركيبة منها مقدما (قبليا apriori) • فوجود الماهية هو كونها ممكنة •

وتصير هذه الامكانية حقيقة بفضل الوجود ، فالوجود اذن : هو الذى يجعل الماهية حاضرة ويدخلها فى عداد الوقائع • وتشير طريقتنا فى الكلام الى هذه التفرقة بين المبدأين الميتافيزيقيين للموجودات • فعندما أقول : « أنا انسان » تؤكد « أنا » الوجود وتعين « انسان » الماهيــة • وفى الله وحده يستحيل التمييز بين الوجود والماهية • ولهذا يعرف ياهو Jahova (الله) هو نفسه فى سفر الخروج بأنه ما يكون • « اننى ذلك الذى أكون » فمن ضمن ماهية الله أن يوجد ، والله بحــكم ماهيته أو بحكم الضرورة موجود وافتراض اله لا يوجد هو افتراض متناقض •

أسباب هذه التفرقة :

لقد انساق العقل البشرى خصوصــا الى تقرير هــذه الثنــائية فى المبادىء تحت تأثير اعتبارات فى نظام المعرفة أو العلم ونظام الأخلاق •

فنحن نلاحظ من حولنــا مجموعة من الأفراد التى تنتمى الى نفس الجنس ـ فهناك زهرات البنفسج وشقائق النعمان وفئران وقطط وآدميون ـ وهم العلم أن نقف على الأنواع لا على الأفراد ـ أعنى ليس ذلك الفأر وانما

الفأر عموما ــ وليس أحمد أو خليل وانما الانسان ــ بل أكثر من ذلك ان العلم يتطلع الى العالم وتكون عنايته بالأنواع الجزئية أقل كثيرا من عنايته بالأجناس التى تندرج تحتها أنواع عديدة ــ فاهتمامها بالقوارض أكبر من اهتمامها بالفئران وبالفقريات أكثر من القوارض وبالحياة أكثر من الفقريات • أما فى نطاق تجاربنا فليس ثمة سوى زهرات البنفسج أو شقائق النعمان التى تظهر فى خصائص تميزها من الأفراد الآخرين فى نوعها ، وكان سيكون من العبث أن نبحث فى بساطة تعريفها عن زهرة البنفسج أو واحدة من شقائق النعمان التى وصفها علماء النبات• وبالتالى فقد كان العلم وشيكا ألا يكون له موضوع حقيقى طالما كان متعلقا بمعرفة النوع وليس فى الواقع المرئى سوى الأفراد • ولا بد من أن نعترف اذا شئنا أن نجعل من العلم معرفة بالواقع الحقيقى ــ بنموذج أو نمط عام للنوع وهو ماهيته العامة من وراء الخصائص الفردية التى تجمعت لدينا من النظر • وبذلك نكون مساقين الى ادراك ماهية موحدة قادرة على التضاعف والتكاثر الى عدد لا نهاية له من الأفراد المدعوين الى الوجود •

ولا تدعو المشكلة المثارة حول قيمة العلم الى القلق لأننا نستطيع أن نعيش بدون أن ننشغل بتفسير العالم • وليس الأمر كذلك بالنسبة الى المشكلة الأخلاقية التى يمكن أن تصاغ فى عبارات مساوية •

والعيش الأخلاقى هو عيش فى ثوب انسان ، وكل المفكرين يعترفون بهذا التعريف • ولكن أى انسان هو ذلك الذى ينبغى لى أن أتخذه انموذجا لمعاشى ؟ فليس هو أندريه أو جان ولا نيرون أو كاليجولا • كذلك ليس هو بالفرد الخيالى الذى كانت تجتمع فيه كل تجارب الانسانية أو رجلا متوسط الحال أو كنموذج شعبى • فلا يمكن أن تكون هناك أخلاق الا بشرط أن نعترف بوجود أنموذج الانسانية نفسها (الماهية الانسانية) خارج نطاق الآدميين الذين ينبغى لنا أن نتصل بهم وأن نتعامل معهم •

المشكلة :

نستطيع الآن أن نضع المشكلة التىستحدد مكان الفلسفة الوجودية بالنسبة الى الفلسفة التقليدية• حينما « نكون بصدد الكلام عن الانسان، فلأى مبدأ من المبدأين التاليين يجب علينا أن نقر بالأولوية ، للماهية أم للوجود ؟ » •

لم تضع الفلسفة التقليدية أولوية الماهية موضع الشك حتى القرن التاسع عشر . وكيما نجعلهـا فى موقف متعارض مع الوجودية نسميها بهذه اللفظة التى لم تستعمل من قبل « الفلسفة الماهوية » .

بعكس الوجود الذى ينسب اليه الوجوديون المرتبة الأولى .

وفى النهاية نتـــكلم عن فيلســوف يؤلف بين هاتين النظريتين المتعارضتين وهو لوى لافل . ففى رأيه ـ كما فى رأى الوجـــوديين ـ يسبق وجود الانسان ماهيته ، ولكن الانسان ماهية ، أعنى ما هو عليه وليس وجوده ، أى حدث كينونته ، هو الذى يعطيه قيمته . (وبهذا يلحق بالماهويين) .

١١ ـ معنى الوجودية

صار الناس فى مختلف بقاع الأرض يتحدثون عن الوجودية عن علم وبغير علم . والتقيت بكثير من طلاب المعرفة ومن الأفراد العاديين فكانوا يسألوننى : .. ولكن ما هى الوجودية ؟ هل تملك تفسيرها فى عبارات موجزة ؟ والحق أنه ما من شىء يصعب على سارتر نفسه مثل هذا السؤال. وأول أسـباب هـذه الصعوبة فيما أعتقـد هو أن الوجودية حين ظهرت كمذهب أدبى عام لم تكن بسيطة التكوين ، وانمـا خرجت الى الناس فى ثوب كامل . فهى لم تبدأ فكرة فكرة ، ولا انبنى جزء منها على جزء ، ولا قام تعريف لها على أساس تعريف آخر .. لا .. وانما هب النـاس فى يوم وليلة فاذا بهم وجها لوجه أمام الوجودية . هذا من الوجهة الشعبية، أعنى من ناحية معرفة الناس بها كمذهب، أما من ناحية الترتيب والسياق التاريخى فقد نشأت الوجودية فى ظروف ممدودة وطال تكوينهـا بمضى الزمن .. ولكن نرانها لم يعرف معرفة جيدة الابعدما صار الناس يهتمون بأمر الوجودية. ولذلك بدأ كتاب الوجودية فى الجرى وراء خطوط تاريخية لمذهبهم عقب استقراره فى المجتمع الفرنسى وعقب هبوب العـاصفة التى أعلنت اسمه فى طول البلاد وعرضها .

وثانى أسباب الصعوبة فى معرفة الوجودية بهذه الطريقة المبتسرة هو أن الوجودية نشأت مرتبطة بالظروف المعيشية والأوضاع المحلية التى خضعت لها أوربا فى النصف الأول من القـــرن العشرين . فان البذور الفكرية المبثوثة فى بطون الـكتب وغضون التـــاريخ لاحصر لها ، وان المذاهب الفكرية والأدبية التى بزغت الى عالم الحياة قبل هذا القـرن من الزمان كثيرة موفورة ، ولكن حوادث التاريخ فى النصف الأول من هذا

القرن لم تسمح بازدهار فكرة ولا بايناع مذهب سوى ما يمكنه أن يهيء الوجود لهذه النزعة الفريدة . فاذا كان التاريخ بمثابة التربة التى غرس القدماء فيها بذور تفكيرهم ودفن فيهـا الفلاسفة والأدباء جذور آرائهم، فان الشمس لم تنفث الحياة ولا بثت الروح الا فى عروق هـذا المذهب بالذات ، واقتلعت الرياح سواه من الأفكار وطوتها ، الى جانب ما تطويه، فى دمة التاريخ . فقد سـمحت الظروف والملابسات قبل منتصـف هذا القرن لآراء هذا المذهب أن تورق ولأفكاره أن تنمو ولمبادئه أن تترعرع . بل لعلها ساعدت فى ذلك كله كما لم يحدث من قبل فى التاريخ المعروف لأى مذهب آخر .

فاذا صح ذلك كانت الوجودية شديدة الارتباط بالحياة العادية فى النصف الأول من القـرن العشرين .. لا نفهم الا بالاشـارة الى ظروف المعيشة ولا تقرأ الا تحت ضوء الحوادث ولا نروى الا مع رواية الناس فى المجتمع . وكائنا ما كان صاحب التعليق على هذا المذهب ، فانه يكون على الدوام مضطرا الى اقامة معالم الحيـاة قبل ان ينشد البحث عن عنـاصر الفكر ، وتنسيق الوقائع قبل أن يسعى لتحليل الرأى . ولعل هذا هو السبب فيما يطلقونه عادة عن الوجودية من أنها « فلسفة الحياة » .. وفى صميم اسمها ما يدل على أنها تضع مشكلة « الوجود » قبل أى اشكال آخر وتشير الى قيمة « الوجود » قبل أية قيمة أخرى وتفترض امتياز «الوجود» على أية صفة منسوبة الى الأفراد وعلى أية حقيقة خاصة بالآدميين .

فكون الانسـان « موجودا » أهم من كونه مفـكرا وأهم من كونه حساسا وأهم من كونه كذا وكذا من الصفات التى اعتـاد المفـكرون أن ينسبوها اليه . فاسم الوجود ذاته يحمل تعبيرا عن حقيقة هامة وهى أن أصحاب هذا المذهب ينظرون لوجود الانسان على أنه العتبة الأولى لكل ألوان التفكير وباب « لكل منافسة من أى نوع » . لقد نظر أصـحاب الوجودية ومؤسسوها فوجدوا أن المذاهب جميعها تحاول أن تضع حقيقة معينة فوق كل الحقائق الأخرى وأن تخضع فى آرائها لما يقتضيه التحمس لتلك الحقيقة . تجد مثلا من يزعم لك أن العقل هو الشىء الذى يجب أن يوضع فى أعلى القائمة عند اعمال الفكر فى المشكلات العامة ، فتصطبغ الآراء من ثم بالنزعة العقلية ، وتجد من يقول ان الروح هى الشىء الوحيد الذى ينبغى أن نرعاه ونحن بصدد ايجاد الحلول ، فتتسم الآراء من ثم بالنزعة الروحية ، وتجد من يقول ان النفس هى الشىء الوحيد الذى لا بد أن نلزم حدوده وأن نرعى حيويته وفاعليته عند تفسير الأعمال والحركات ، فتفوح الآراء من ثم بالنزعة النفسية ، وهناك من يتشيع للمعدة والجسد

ويقول ان أثرها فى تبرير التصرفات الانسانية واضح كما ان فاعليتهما فى الحياة لا شك فيها ، ومن ثم تكون آراؤه مشوبة بالنزعة المادية ، وهناك من اختص بالآمال والأحلام وقال ان هذه الأمال والأحلام تبدو بسيطة فى أعين الناس مع أن حقيقة الحياة ومشاكل الفلسفة بأكملها لا تحل الا اذا أعطينا هذه الآمال والأحلام أهميتها الصحيحة ، وتكون آراؤه بهذه الصورة معبرة عن نزعة مثالية .. أما هنا عند الوجوديين .. فلا حقيقة يمكن افتراضها قبل حقيقة الوجود ، وهى الأساس الأصلى لكل مشكلة فى الأدب أو الفلسفة أو الفن . وهذه لفتة لم يعرفها الفكر من قبل ، فاتسمت لذلك بالخطورة ، خصوصا وانها ارتبطت بمعاش الأفراد وتدخلت فى أهم ظاهرة تستوقف النظر بين معالم الفكر الحديث .

حقيقة أن الانسان موجود متقدمة بالضرورة على كون الانسان مفكرا وعلى كونه حالما وعلى كونه ذا نفسية وعلى كونه ذا روح وعلى كونه ذا معدة وأمعاء ، أى أن ظاهرة الوجود سابقة على أية ظاهرة أخرى يمكن اضافتها الى الانسان . وهى لهذا ذات أهمية بالغة كم أنكرناها بالانصراف الى سواها من الظواهر التى لم تؤد فى تاريخ الفكر الى شىء ولم تكن لها نتيجة محسوبة فى التفسير وطرح الأوهام والكشف عن الطريق القويم . والآن وقد تم لنا عرفان مفتاح الحقيقة وتجلى لنا سبيل الفهم الصحيح فما علينا الا أن نطرق هذه المشكلة « وجودية الانسان » لنصل الى معرفة هذا الوجود أفضل معرفة ان لم تكن أهمها وأخطرها وأحقها بالبحث والنظر .

١٢ ــ الحرية فى المذهب الوجودى

ــ ١ ــ

الحرية فى المذهب الوجودى من أهم وأخطر نظرياته . ولعلنا نستطيع أن نصفها بأنها العمود الفقرى الذى تدور حوله كل فلسفات الوجوديين مهما اختلفوا بصدد المشكلات الأخرى . والفلسفة الوجودية اذ تنادى بهذه الفكرة انما تريد ان تدع للانسان فرصة التفكير فى نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص فى كل مشكلة تعرض له وفى كل موقف يتخذه بمناسبة من المناسبات . فمرد الانسان الى ذاته دائما عند اتيان الأفعال وابراز الحركات فى الفلسفة الوجودية . ومن هنا تحمى كل آلية ويبقى الانسان محافظا على جدته وبكارته الأولى .

فالحرية بهذا المعنى تؤكد البدء دائما ، وبالتالى هى الجسر الدائم من اللاوجود الى الوجود ، من الامكان الى الواقع الحى . وننبه هنا بهذه المناسبه الى شىء فى غاية الأهمية ، وهو أن الوجود الانسانى فى حد ذاته لا يعد وجودا ولا ينظر اليه بوصفه واقعا ، وانما هو امكان مطلق . فمجرد وجودى أنا امكانية فحسب لا تتحول ولا تصير وجودا ولا تتجسم فى هيئة واقع الا بعد أن أنحرك وبعد أن آتى جملة من الافعال . فهذه الحركات وتلك الأفعال هى التى يتوقف عليها الوجود الانسانى الذى يكون حاصلا بالفعل . ومادام من المستحيل على كل انسان ان يأتى أفعاله من غير ارتكان الى نوع الاختيار أو قل مادام كل عمل يصدر عن الانسان هو تصرف مبنى على فكرة خاصة ، كان للحرية أكبر مقام فى نفس الانسان واخطر أثر فى حياته . وواضح ان قيمتها لا ترجع الى انها طريقة فى العمل ووسيلة الى التأدية فقط ، وانما ترجع الى ضرورتها بالنسبة الى الحياة بأكملها . فالحياة لا يمكن الا أن تكون فعلا ، والوجود هو وجود العمل والحركة . اذ ما قيمة انسان حى مغطى بالتراب فى باطن الارض مادام لا يقوى على العمل واصدار الحركات واتيان الافعال ؟ أو قل اذا افترضنا وجود انسان مغمض العينين ، ساكن الجسم ، لا يصحو ولا يتحرك ، ولا يؤذى ولا يطمع ، ولا يمرض ولا يموت ، ولا يتمنى ولا يطلب ... الى آخر هذه الصفات الانسانية ، فهل يمكن أن نطلق كلمة الانسان على هذا المخلوق ؟ لا بطبيعة الحال ، لأن الوجود وجود خصائص معينة وارتباطات قائمة وأفعال ظاهرة وحوادث فى الخارج وليس مجرد وجود لأشياء وحاجات . فالوجود وجود أفعال ، والأفعال لا تحدث بغير اختيار ، والاختيار قائم على ارادة حرة أو غير حرة ... وبذلك ندرك خطورة الحرية فى حياة الانسان .

فالحرية على هذا النحو هى الفيصل بين وجود الانسان وغير الانسان ؛ بل ان الحرية هى الانسان فى رأى سارتر . واذا شئنا أن نبدأ بتحليل أولى لهذه الفكرة عنده فلا بد من الرجوع اليها فى تفرقة وضعها (هيدجر) أولا ثم توسع فيها جان بول سارتر بعد ذلك فى كتابه المسمى بالوجود والعدم . ففى هذا الكتاب يذهب سارتر الى أن هناك نوعين من الوجود : وجود الانسان وهو الوجود لذاته ، ووجود الأشياء وهو الوجود فى ذاته (١) .

والوجود لذاته ــ أى وجود الانسان ــ هو الوحيد الذى يمتاز بين

---

(١) راجع عناصر هذه التفرقه وصفات كل من الطرفين فى كلامنا السابق عن القصة فى المذهب الوجودى .

قسمى الوجود حسب تفرقة سارتر فى خاصية التفريغ والانقسام على نفسه بحيث يصير بعضه مقدما أو معطى أو حاضرا بالنسبة الى بعضه الآخر • فوجود الانســان يتكون عادة من فرعين ويحدث بين هــذين الفرعين نوع من الاحالة المتبادلة وشيء من التكيف الظاهر • أما الوجود فى ذاته فلا يعرف الانقسام ولا يحدث فيه تجويف ولا يصيبه الفراغ • ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من أنه كان يكون طبيعيا جدا ظهور العدم فى طيات الوجود فى ذاته ، ولا نكاد نجد له أثرا هناك و لانكاد نعثر على شيء منه لديه ، وتفسير ذلك تبعا لنظرة سارتر خاصة أن وجود الأشياء لايعرف الزمن أولا ولا يدرك معنى الحرية ثانيا ، أما الانسان فهو وحده الذى يستطيع أن يحس بالحرية وأن يشعر بمدلولها ويفهم المراد منها •

واذا تساءلنا عن السر الذى يجعل الانسان من بين نوعى الوجود قادرا على استيعاب فكرة الحرية والتأثر بها فاننا نجده فى هذه الظاهرة البسيطة والغريبة فى آن معا وهى أن الانسان وحده من بين نوعى الوجود يحتوى على ما نسميه فى الفلسفة بالعدم ؛ بل ان العدم يضرب فى بطن الوجود الانسانى بحيث يستغرق كيانه بأجمعه ، ويختلط بحياته على نحو يشعرنا بالرابطة الأصلية بين كل منهما • فالوجود بالنســبة الى الانسان خاصة عبارة عن اعدام كل ملامح (الوجـــود فى ذاته) فيه ، والتخلص من آثار الشيئية التى تدخل تركيبه (١) • وعملية الاعدام هذه انما تأتى من جانبين أو تحصل من جهتين : أولهما أن الانســان يحاول دائما ألا يجعل المكان الأسمى فى نفسه للأشياء الجامدة التى يتركب منها ويسعى جهده من أجل السيطرة عليها وتسييرها حسب ارادته ومشيئته ، ولا يكون عبدا لها ، خاضعا لما تقتضيه ظواهرها ، أعنى بذلك أن الانسان مكون من مادة ، ولولا أن هذه المادة قد داخلت تركيب الانسان لصارت فى نطاق القسم الثانى ، قسم الأشياء فى ذواتها ، ولذلك يحاول الانسان الا يجعل لها الأولوية فى تكوينه وأن يعدمها اعداما ليخرج فى النهــاية بوجوده المعروف لدى البشر • وثانيهما أن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحس بالوجود , وبالتالى هو الكائن الوحيد الذى يدرك معنى العدم لأن العدم على خلاف ما نظن أو يبدو لنا من أول وهلة لا يعرفه الا الموجود الذى يشعر بأنه موجود ، لم يكن هناك عدم قبل الوجود ، بل الوجود هو الذى كان • فكان العدم ، فنحن نعرف العدم لأننا وجدنا ولو لم نوجد لما عرفنا دلالته ولا احسســنا بماهيته ، اذا فالوجود هو الأصــــل فى

الاحساس بالعدم والاهتمام بأمره ، ولا عدم الا بالوجود ، وما دام المعدوم معدوما فلا وجود هنالك ، ولا عدم أيضـا بناء على ذلك ، فالمعدوم لا يلم باسم العدم ولا يدل العدم عنده على شيء ، فالانسـان يوجد ، وسـاعة يوجد ينفذ اليه العدم ويخرق الصفوف نحوه ويبزغ أمامه فى عقله وفى شعوره ، ومن هنا نستطيع أن نقول عن العدم : انه وليد الوجود وانه ناشيء عن حدوث ظاهرة الحياة ٠

والعدم النفسى هو الذى يهمنا اذا تكلمنا عن الوجود الانسانى لأننا لا نستطيع أن نتكلم عن العدم الحقيقى ما دام لم يدخـل حتى الآن فى تجربة واحد من البشر ٠ واذا شئنا تحديد مظاهره فاننا نستطيع أن نلمسها من ثلاث نواح :

أولا : من ناحية اعدام الماضى ٠

ثانيا : من ناحية اعدام الممكنات ٠

ثالثا : من ناحية العدم الذى يفصل بين الوجود وما هو عليه وبين الوجود وما يصير اليه ، ومن هذه الأعدام الثـلاثة سننتهى الى الحـرية وسنجد ثغرة ندخل منها الى مفهوم الحرية كما نرد على لسـان الوجوديين الأصلاء خصوصا ٠

فمن الناحية الأولى نلاحظ أن وجودنا فى الحاضر لا معنى له الا من حيث ارتباطه بسلسلة من الأفعـال والحركات التى سبق اتيانهـا فى حياتنا والتى سبق الحاقها بتاريخنا الخاص ، والعمل فى الحاضر انما هو عمل من أجل ابعاد الحاضر وزحزحته عن مكانه واسقاطه من دائرة الوجود ٠ ولذلك نستطيع أن نحكم على كل فعل من الأفعال بأنه متوقف على انعدام ماسبق فعله وانتهاء مرحلة من مراحل الحياة انتهاء تاما ٠ فالحاضر متوقف على انقضاء الماضى ٠ ويعتمد على الفراغ الذى يحـدثه استبعاد جانب من الجوانب ٠ ولكنك مع ذلك تحكم حريتك فى كل لحظة زمنية تمر بك وفى كل فترة تنقضى عليك ، ولا مناص من استخدام الحرية فى كل فعل من الأفعال التى تعلن انقفال الماضى وتشييع أحداثه وحاجاته ، فأنت فى كل لحظة تريد أن ترفع الماضى من طريقك لتضع جديدا وكلما آتيت على محاولة من هذا القبيل ، لاحلال الجديد محل القديم ، اضطررت اضطرارا الى استعمـال الحرية ٠ والا فكيف يمكنك أن تأتى فعـلا من الأفعال ؟ ان الانسان بطبيعة تكوينه مضطر أن يكون حرا كمـا يقول سارتر ، بل انه لا يملك الحرية فى ألا يكون حرا ٠ واذا تمثلت الحرية المقضى على الانسان بها أو التى حملها الانسان فى شيء من الأشياء فانما

تتمثل فى الأفعال التى يأتيها والأعمال التى يندفع نحوها من أجل تحقيقها ٠

وترجع أهمية الماضى بالذات فى تقرير فكرة الحرية ها هنا الى أنه الأصل فى التاريخ الذى يؤدى بدوره الى نوع من الالتزام ٠ فكما أن اعدام الماضى يتمثل فى قضاء فترة ، يتمثل كذلك فى تحطيم اللوازم ورفع الضوابط وازالة القيود ٠ فالماضى ضرورى من أجل سير الحاضر ومن أجل نهيئة الحرية بايجاد نوع من الالتزام الذى لا توجد حرية بغيره ولا تتوافر ارادة بدونه ٠ فالقيد أو الالتزام ضرورى لايجاد الحرية لأن الحرية ستتضح من الوقوف وجها لوجه بازاء هذا القيد وذاك الالتزام والعمل على رفعه ومحوه وازالته بالثورة عليه ٠ يقول سيمون فى تعليقه على هذه النقطة من فلسفة سارتر : ينبغى أن تنبعث الحرية الصحيحة فى الفعل وفى التاريخ وهى لا توجد كذلك ما دامت محتواة فى المشروع الذاتى للحكم والتأمل أيضا ، أنها تفترض التزاما اذن ٠ ولكن الفعل ليس حرا تماما الا اذا كان ثورة على قوى العالم ٠٠ فالالتزام شرط ضرورى للتصرف الانسانى الحر ، بيد أنه ليس شرطا كافيا ، ان الشرط الكافى هو الثورة التى هى روح للحرية (١) ٠

والانسان بازاء فعل من الأفعال (وهذا يتبع النقطة الثانية) يتخذ أسلوبا خاصا به وينتحى منحى لا يشاركه فيه سواه ٠ قد يكون هذا متماشيا مع ظروفه ومبايعة لما تقتضيه مناسباته ولكنه مع ذلك يقحم حريته اقحاما ويدخل ارادته ادخالا يتمثل فى عملية الاختيار : ويتخلل عملية الاختيار صعوبات كثيرة تشكك فى أمره وتشعرنا بضعف مركز الحرية اذا قيس اليها ٠ ولكن شيئا ما لا يجعلنا نؤمن بالحرية الانسانية فى عملية الاختيار قدر ما تجعلنا هذه الصعوبات نفسها نؤمن بها ٠ لأن الحرية انما تعرف بالحيلولة بينها وبين الوجود وبالعقبات التى تصادفها وبالموانع التى تبطل عملها أكثر مما تعرف بالانسياب المطلق والارادة البريئة والاستقلال التام ٠ ان الشعب المستعبد هو الذى يتحدث عن الحرية ، والعبد وحده ، من بين خلق الله ، تجول بذهنه فكرة العمل الفردى والانتقاء البعيد عن المؤثرات والرغبات الأخرى ٠ ويقول سارتر نفسه فى مقال له بعنوان جمهورية الصمت فى الجزء الثالث من كتابه (المواقف) الذى ظهر أخيرا : لم نكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال

---

(١) بيير – هنرى سيمون ٠ الانسان فى الركب ٠٠٠ طبعة سويسرا (ص ٦٨ س ١٨) ٠
L'homme en Procés

الاحتلال الألماني حيث فقدنا كل حقوقنا وبالتالى فقدنا حق الكلام ، فقد كانوا يشتموننا فى وجوهنا كل يوم ، وكان ينبغى علينا أن نسكت . وكانوا ينفوننا جماعات جماعات كالعمال والمعتقلين السياسيين . وكنا نجد فى كل مكان ، على الحوائط وفى الصحف وفوق شاشة السينما ، تلك الوجوه القذرة الباهتة التى حاول مستعمرونا أن يعطوها لنا عن أنفسنا . وبسبب هذا كله كنا أحرارا .

أرأيت اذن الى هذه الحرية الفعلية عند سارتر . انها تتوقف كما نرى على الحوائل والموانع أكثر مما تتوقف على الانفكاك والطلاقة . انها حرية تنبنى على الوضع القائم ولا تجنح الى الخيـــال ، وتنبع من صميم الوجود الحاضر المتمثل فى الظواهر المحيطة والأشياء المجتمعة . لقد سبق ان قلنا عن المعدوم : انه لا يعرف العدم وأن الميت لا يدرى قط معنى الموت ، أما الحى فهو عالم تماما بالموت ومدرك تماما لمدلوله . وكذلك هنا نستطيع أن نقـــول عن الحرية أنها لا يعرفهـــا الا العبيد والمأسورون والمحاطون بالقيود والحواجز .

وهذه الحرية ، بالاضافة الى ذلك ، قائمة على أساس اختيار غاية من الغايات وانتقاء هدف من الأهداف . وبكلامنا فى هذا العنصر وتوضيحنا لهذا المعنى سنفرر أولا كيفية استكمال ما قصـــدناه فى النقطة الثانية ، وسنبدأ ثانيا بالحقائق والشروح التى تتضمنها النقطة الثالثة . فأنا حين أختار غاية دون غيرها من الغايات آتى على فعل واضـــح كل الوضـــوح بالنسبة الى وهو أننى قد آثرت شيئا على سواه . وينبغى أن نلاحظ هنا ذلك الفارق الكبير الموجود بين عملية الاختيار وبين عملية الانتقاء . فهذا الأخير عبارة عن تفضيل شىء بحكم فائدته المرجوة ونفعه المنتظر ، وبحكم امتيازه من ناحية القيمة الكامنة فيه واللذة التى تعود من ورائه على صاحب الشأن . أما الاختيار فلا ينصب على الأفضل وانما ينصب على الأوفق مهما كانت درجة انحطاطه وسخافته ومهما بلغ من التفاهة فى أنظار الناس ، الاختيار برىء من الغرض وخال من المنفعة وقد يكون من ورائه ضرر أى ضرر . ولذلك نباعد بينه وبين التفضيل والانتقاء ، ونذهب الى أبعد من ذلك فنقول ان الاختيار اكثر التصاقا بالحرية ما دام ينبنى على أخطار أكثر وعلى مآزق أشد وعلى مجال أضيق . ثم اننى فى الاختيار بغير انتظار لمنفعة وبدون أمل فى كسب أنشد غاية من الغايات وألغى ما عداها . فأحس بأننى حددت من وجودى مرة واحدة بلا مقابل وانصرفت الى جانب واحد اعيشه وأجلب ممكناته . وفى الوقت نفسه أعدمت بيدى سواها

من الغايات حيث لا ضمين لى على حسن الاختيار ولا شفيع لى عندما تؤدى الى أدنى وضع وأخس درجة ٠

فحسب النقطة الثانية نواجه الغايات فنعدمها الا واحدة وفى هذه الفعلة نحن نحصر أنفسنا فى نطاق واحد ونعدم ما عداه ٠ فتكوين الحرية عند الاختيار متوقفة على العدم المتمثل فى عملية الاعدام هذه ، أى ذلك العدم الذى ينزل بساحة الغايات الأخرى التى لم يقع عليها الخيار ٠ أما حسب النقطة الثالثة فنذهب بعيدا لننظر فى العدم الذى يحول بينى وبين تحقيق الغاية التى اخترتها ٠ ان الدافع والفعل والغاية تكون لدى سارتر شيئا واحدا متصلا ونعد فى نظره كلاملتحما ٠ وهذا عادى جدا فى نظر الفيلسوف الذى لا يعترف بالتجزئة فى الشىء مادام من الممكن استكماله فى الزمن ٠ ان الزمن حقيقة يعمل الفيلسوف حسابها ولا يختشى من الحكم عليه بأنه ينظر فى أمور لا وجود لها ٠ لقد كان أرسطو مهتما خصوصا بالبحث فى العلة الغائية ولم يخس تقول القائلين ومزاعم الناقدين الوضعيين من أبناء العصر الحاضر ٠ وكان يريد ألا ينظر الى الوسائل الا من خلال الغاية ولا يتطلع الى الأجزاء الا من نوافذ الكل المكتمل واذا كان هذا دأبه فلا بد من الشعور بأن المستقبل على الرغم من أنه فى جوف العدم ، يحتوى على حقيقة وجودية هامة هى حقيقة الغاية التى نعمل على تحقيقها بالوسائل المختلفة والأدوات المتباينة ٠ فالغاية ليست بمفردها ولا تقوم بمعزل عن الفعل والحافز فى فكرة الحرية تبعا للنظرة الوجودية الفلسفية ٠ ولكن لا يعنى ذلك أن الغاية موجودة وجودا واقعيا ، اذ أن العدم يفصل بينها وبين الوجود الوقتى فى اللحظة الحاضرة ٠ فالحرية عند سارتر تتعلق بالغاية ، والغاية بعيدة عن الواقع بقدر ما يبطلها العدم أو بقدر ما يرفضها الوجود ، اذا تحققت صارت واقعا وتمت الحرية ٠ ولهذا تتصف الحرية بالخلق وتتصف باللامعقولية فى آن معا لاستحالة الوقوف على المستقل بصورة أكيدة ولصعوبة التعرف الموثوق به على منبع الامكانيات المتدفقة فى الوجود الثر ٠

وهكذا ننتهى من التخطيط الميتافيزيقى لفكرة الحرية حسبما تمثلت فى فلسفة سارتر خاصة وعند أضرابه من الوجوديين المحدثين ٠ ولكن ٠٠ لهذه الفكرة فى المذهب الوجودى تخطيط آخر من الجانب الأخلاقى البحت سنحاول ان نبحثه فى مناقشة قادمة ٠ وكل ما نتمناه هو أن نعطى صورة واضحة عن هذه الأصول الفلسفية لدى الغربيين حتى نستكمل مقوماتنا الروحية وحتى نضع الدليل الدامغ علىأننا نستطيع أن نناقش ونستطيع

أن نؤمن مهما كانت درجة الخطورة فى الأفكار المنقولة من شمس الاصيل فى حضارة الغرب ٠

١٣ ـ الحرية فى المذهب الوجودى

- ٢ -

تكلمنا قبل هذا عن الحرية فى الوجودية من وجهة النظر الميتافيزيقية. ونحاول الآن أن نحـدد خصائصها على نحو واقعى فى المذهب الاخلاقى الوجودى ان صح أن للوجودية أخلاقا بمعنى الكلمة ٠ والذى يتبين لنا من أول الأمر أن المذاهب جميعها فى فرنسا ـ وليست الوجودية فحسب ـ تحاول أن تقدم للناس فى هذه الفترة الحديثة نظريات أخلاقية مختلفة بالاضافة الى ما تقدمه من التفسيرات الفلسفية والفكرية وما يحلو لها أن تذيعه من الأصول والآراء ٠ بل ان الجانب الأخلاقى يطغى على كل ما عداه من الجوانب الأخرى فى فلسفات الفرنسيين المحدثين ، ويظهر بشكل واضـح بين الأنظار الكثيرة حتى لتحسبه الأوحد من بينهـا فى الأهمية والخطورة ٠ ولعل الحياة الفرنسية اليوم هى التى تتطلب هذا كله وتقتضى من كل مذهب فكرى أن ينحرف فى هذا الاتجاه تبعا للحاجة الأصلية فى نفسية الأمة والعوز الروحى فى تكوينها الحضارى ٠ أو لعل الصلة القوية التى يحس بها الفرنسيون بين حيـاتهم المادية وأنظارهم العقلية ، أو بين وجودهم ومعرفتهم ، على حد تعبير الفلاسفة ، هى التى تلح عليهم وتدفعهم دفعا الى ابتكار مجموعة من القواعد الوضعية التى تلائم ما فى نفوسهم من ثورة وما فى قلوبهم من ارتياع ٠

وتأتى الحاجة الى مثل هذا الاتجاه فى نفسية الأمة الفرنسـية من أنها ظلت أمدا طويلا تمثل الأمة المفكرة وتقوم بدور الشعب الفيلسوف وتخسر فى سبيل ذلك كله غير قليل من الجاه والسطوة العمليين فى الحياة : فكما أن الأديب الذى يشغل نفسه بمسائل الفن ويمـلأ عقله بالتأملات الروحية بعيد كل البعد عن نطاق الواقع المحدود وآفاق العمل اليومى ، بقيت فرنسا ـ وهى دولة الفكر الأولى ـ غارقة فى التخيل والنظر العقلى ، زاهدة فى الأفعال الواقعية المنتجة ، مدفونة بين صحائف الشعر وسكرات الليل وظلمـات القبور ٠ وجاءت الهزمات متتـالية فى الميدان السياسى ، وتدخلت الظروف على أسوأ نحو فى المعيشة الفرنسية فجعلتها ضربا من المأساة التى يعانى صاحبها أكثر مما يعانى الهائم بين أشواك الورد ٠ وتطلع الناس من جراء هذه الخيبة المتكررة فى حياتهم الى

نوع من الخلاص كما يقول المسيحيون أو نوع من النجاة كما يقول المسلمون • وتبين هذا العوز فى محاولاتهم المتكررة لايجاد ناموس أخلاقى يعين على رفع الظلمة ويساعد فى كشف الغمة ، وظهر عملهم واضحا فى جملة التآليف الفكرية التى اتخذت موقفا وضعيا قبل كل شىء •

وقد يخطر على بالنا أن نسأل الآن عن هذه الرابطة التى تجعلنا نفكر فى الحرية وفى الاخلاق معا ، فلا يكاد واحد من الباحثين يتعرض لموضوع من موضوعات الأخلاق بغير أن يتعرض لفكرة الحرية بالدراسات والتحليل ، وهذا الاقتران فى أذهان العلماء والفلاسفة غريب اذا نظرنا الى الأخلاق نظرة اجتماعية خالصة أو اذا جعلنا رضوان النـاس وآراء الجماعات مقياسا للأفعال العادية ، أو اذا اعتبرنا الأخلاق حسب مقدرة الأفراد على الانسجام والتأدب والرضوخ , ولكنه معقول غاية المعقولية اذا بحثنا فى الأخلاق من زاوية خاصة هى التى تحاول أن تحتفظ للفردية بقوتها عند معارضتها للحياة اليومية وعند تنافرها مع الآخرين ، فالحرية تدخل ضمن أبحاث الفلاسفة الأخلاقيين عندما تراعى أن الأخلاق لا تكون فى اخماد الروح الفردية بقدر ما تكون فى تعهدها ورعايتها وتهيئتها كما يلزم بالنسبة الى الظروف المتباينة •

فالأخلاق على هذا النحو انكار للأخلاق ، بمعنى أنها تعمل على هدم القانون ورفع الضرورة التى تأتى بها نظريات الباحثين ، الاخلاق التى تأخذ بالحرية على الطريقة التى تريدها الوجودية ليست أخلاقا وانمـا هى معارضة للأخلاق • والحق أن الأخلاق نفسها لا تصير أخلاقا الا اذا أكدت الحرية ، اذ أن الأخلاق شىء آخر غير اطاعة الأوامر وتحقيق الفروض ، ولعلها تتوافر فى الثورة والرفض أكثر ممـا تتمثل فى مظاهر الطاعة والرضوخ ، وهذا كله لسبب بسيط وهو أنه لا توجد هناك أوامر ولا تتوافر لدينا أصول ولا يمكن أن يصبح ما نشعر به ، عند مواجهة قاعدة ما ، من القداسة والضرورة ، فعالمنا الأرضى خال تماما من اللوازم ، واذا تكشفت بمضى الأيام صـفة اللزوم فى شىء ما فاعلم أنهـا من ابتكارنا وخلقنا • ان الانسان هو الذى يضع الاخلاق وأحكامها بمـا يأتيه من الأفعال كلما تقدم به الزمن ، والفعل الأخلاقى ــ كمـا ينبغى لنا أن نفهمه ــ فعل ابداعى لا يراعى القيم ، ولا يماشى أصـولا ، بل يخلق ــ هو نفسه ــ الأصول :

وبذلك يخلو الفعل الأخلاقى من التقليد والاحتذاء ولا يقتصر على كونه عملية من عمليات المراجعة ولا تظهر عليه أعراض الرتابة ، فالوجوب صفة غريبة كل الغرابة عن المعنى الأخلاقى للأحـكام العـامة • فنحن

ـ أى الناس ـ متروكون فى الأرض بغير علامات تكشف لنا الطريق أو قواعد تنظم بيننا المعاملات أو اله يبذل لنا من لدنه الهداية والرشد · هذا هو الأصل الذى تحاول الوجودية أن تقيم عليه بنيانا مذهبيا فى الأخلاق · وقد يكون هذا الأصل داعيا الى الفوضى أكثر مما هو داع الى النظام على نحو ما جاء على لسان دستويفسكى حينما قال : « انه اذا لم يكن الله موجودا فسيكون كل شىء مباحا » ولكن الوجودية تنظر الى هذه النقطة بالذات على أنها موضع الانفصال أو محل الاختلاف بين فلسفتهم وفلسفة الآخرين من الفوضويين أو الأبيقوريين فعلى الرغم من أن الوجودية تبدأ بدءا يصعب على الكثيرين أن يطرقوه أو أن يحلوا أية مشكلة على أساسه ، فهى نجرؤ على القول بأنها قد أتت بشىء · انها قد اعترضت بالوضع الحقيقى أولا ثم حاولت بعد ذلك أن تنظر فى الأمر ·

فماذا فعلت ؟ انها وقد أنكرت من أول الأمر كل معنى فى الحياة واعترضت على كل دلالة فى الوجود وآمنت بالتفاهة والعبث من وراء الكون الظاهر ومن خلفه ، أرادت أن تضع الثقة فى النفوس وأن توجد الدوافع لدى الأفراد (١) · ان الحياة عبث فلنجعل لها معنى ، والأيام ضائعة فلنحقق لها الغاية · ولا تكون الغايات والمعانى مستمدة ـ كما هو حاصل حتى الآن ـ من عالم غير هذا العالم ، ومن كائنات وهمية ، وانما مبعثها فعل الانسان بريئا من التقليد خاليا من الأسانيد · فالانسان وهو يفعل ، يستوحى الحرية ويضع القيمة ويحدد المشروع من غير المشروع ويعين اللائق من غير اللائق · أو قل ان الانسان يضع نفسه عن طريق الفعل ·

ولا يأتى التنكر البادى فى أعمالهم لفكرة الوجوب أو الضرورة التى تتصف بها القواعد والاحكام الأخلاقية من محاولتهم ابراز فلسفة تستند الى أصل مذهبى كامل فى لفظتين معروفتين عند الباحثين وهما : الوجود والماهية (٢) فالوجود بالنسبة الى الانسان ـ كما نعلم ـ عبارة عن سلسلة

---

(١) نلاحظ هنا شيئا هاما وهو أن الحرية من الناحية الوضعية العملية مثلها من الناحية الفلسفية الخالصة قد نبعت من الضد وتولدت عن النقيض · فكما أن الحرية هنالك كما وضحناها فى البحث السابق قد برزت لأول مرة نتيجة للعبودية فهى ها هنا تخرج من العكس المباشر وأعنى به الضيعة والفقدان الذاتى وسط مظاهر الوجود · ان اليأس الذى يتمثل فى العبث والتفاهة هو الأصل فى الأمل الذى يتجلى فى صورة المعنى أو فى صورة الغاية التى تنشدها الأفعال الحرة ·

(٢) كما قلنا عن الحرية الفلسفية انها تبدأ من التفرقة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، نقول هنا ان الحرية الأخلاقية أو الحرية العملية تبدأ من عنصرى الوجود والماهية · فهذان العنصران هما بمثابة البذرة التى نبدأ من عندها تتبعنا للأفكار على نحو ما تفرعت منها ·

الأحداث التي تطرأ عليه وتشكل تاريخه . والماهية هي جملة الخصائص المميزة له من سواه والطبائع التي تجعله هو هو . ومن الأسس النظرية الأولى في الفلسفة الوجوديه أن الوجود سابق على الماهية ، بمعنى أن وجود الأشياء ووجود الانسان ذاته يسبق ظهور الخصائص والصفات التي نستخلصها بشأن هذا الوجود ، فليس هنـــاك فكرة أزلية ترسم الأشياء بارادتها وتمتثل الموجودات لمشيئتها ، وليس هناك تقدير سابق لما يصير واقعا ، بل كل ما هنالك أن الأشياء تتمثل وأن الحقائق تقع ثم تأخذ صفات معينة وتتطبع بطباع خاصة .

وكذلك الأمر بالنسبة الى الانسان . فهو يوجد أولا ثم يتحدد بعد ذلك . وعلى هذا فليس هناك طبيعة انسانية كما يقول سارتر تبعا لعدم وجود اله يرعى الانسان . « فالانسان ليس شيئا آخر ــ بالتالي ــ غير ما يفعله » والخصائص أو الصفات التي تتحدد بها ماهية الانسان في وجوده هي نتيجة لجملة الأفعال التي يأتيها . أو بعبارة أخرى الانسان هو صاحب الأمر في تشكيل ماهيته الخاصة . اذن فمرجع الانسان دائما الى نفسه في تكوينه وعند ايجاد مايهمه وخلق الصفات التي تلحقه . ومن هنا بنى سارتر حكمه على الماهية الانسانية بأنهـا متعلقة بحريته ومتوقفة على ارادته ، وهذا صحيح بالنسبة الى منطق التفكير الوجودي .

فالوجودية فلسفة تنبع من صميم الذات الانســـانية وتصدر عن نزعة فردية واضحة . ونؤمن الوجودية فضــلا عن ذلك بأن التــاريخ لا يحصل من جراء ارادة اجتماعية أو أن التاريخ ينساق الى شيء معين وانما بسبب رغبة الأفراد في كذا وكذا . ان التاريخ حسب الفهم الوجودي ليس شيئا موجودا نمر به ، وليس شريطا قائما نخطو عليه ، وانما هو شيء يوجد في كل لحظة زمنية بارادة النـاس ويتشكل حســـب هوى الأفراد بل ويدخل في دائرة الحياة بناء على الأفعــال التي يصـــدرها البشر . في اللحظة الآتية لا يوجد شيء وانما يوجد شيء في تلك اللحظة بعد أن تصير حاضرا ثم ينعدم في التو على صورة ماض . ان الانسان العادي ينظر في الحياة وكأنهـــا تمضي بغير ما تقطـــع ولا توقف ، أما الفيلسوف ــ الوجودي خصوصا ــ فيشعر بمشكلة الصـــيرورة على أوضح نحو في العدم الذي يتمثله في الحاضر الذي يخلقه وفي الوجود الذي يتسلسل به من غير ضرورة تحتم عليه الكينونة أو عدم الكينونة . حقا هناك امكانيات في الحياة تصير على هيئة معينة اذا جاء المســتقبل بحكم النمو الحاصل في المظاهر الأرضية ، ولكن هذا لا يعني أنها موجودة وجودا كليا عاما في الماضي والحاضر والمستقبل وانما يعني أنها تخلق أيضا

بالتوالى الزمنى وبالتقدم الوجودى واحدة واحدة • ان الوجود يتقدم بنا في العماء الذى لا ترتيب فيه ولا تصميم له بغير خطة ثابتة وبغير علامات أكيدة •

وعلى ذلك فان الانسان اذا فعل شيئا فانما يفعله وهو يقوم بدور الخالق ، الحرية التي في يده بالضرورة لا تكون مجرد حقيقة للأفعال بل تعد ، على هذا النحو ، منبعا تنبثق عنه كل الدلالات وكل القيـــم ، وشرطا أصيلا لكل تحقق فى الوجود كما تقول سيمون دى بوفوار فى كتابها عن أخلاق الربكة • ولذلك لاحظنا دائما احساس الانسان بالقلق عند مواجهة المستقبل ما دام لا يجد تحت يديه ركنا يستند اليه ولا خطة يهتدى بها ولأ مثلا يحتذيه • ان القلق ظاهرة لازمة الحدوث فى حياة الانسان بسبب المتاهة المفزعة التى يمضى فيها والمفازة المخيفة التي يخترقها بغير ما تجربة ســابقة ولا عمـــاد ثابت • حتى القلق نفسه وجمـــلة الاحساسات الأخرى والمظاهر النفسية التى يبدو فيها الانسان ليست عبارة عن صفات معدة اعدادا سابقا بالنسبة الينا وانما هى طريقة من طرائقنا فى العمل والحركة داخل نطاق الوجود • فليس هناك ألصق بمعاشنا ولا أكثر ظهورا فى حياتنا من صفات الحس والذكاء والغضب والحيوية ، ومع ذلك لهذه كلها ليست ضرورة من ضرورات وجودنا بقدر ما هى وسيلة من وسائل اكتشافنا للوجود ونحو من أنحاء انتقالنا من الحاضر الى الماضى •

موجودنا اذن يحصل ثم نجعل نحن من هذا الوجود موضوعا للكلام فنستخلص منه صفات معينة ونلاحظ عليه ملامح بالذات • هذه الصفات وتلك الملامح هى ما نسميه بالماهية • ولكننا مع كثرة التكرار والترديد للمظاهر المتشابهة فى حياتنا حسبنا هذه الماهية أزلية تنتفض على طول الزمن فى صورة أشكال من هذا الطراز أو ذاك • ولكن الواقع أن هـــذه الاشياء انما تحدث في كل مرة لأول مرة ونأتى مع اطراد الاحداث بغير تقدير ممهد ولا خطة قبلية • وبذلك ينمحى طابع الجمود والترديد فى الحياة ويتدخل عنصر الفن بشياته المتباينة • ولا شك أن الفنان وحده هو الذى يستطيع أن يدرك مدى الرهبة التى تصيب الانسان فى تقدمه خلال السحب القائمة من فوقه وهي لاتفتأ تنذره من حين الى حين بالمطر الغزير • فالانسان وسط الحياة ليس غريبا عن مثل هذا الموقف عندما يحس فى قرارة نفسه بأنه متروك فى الوحدة المفزعة بغير سند الا من اختياره ورأيه وهواه •

ومن هنا تتدخل المسئولية في اعتبار الوجودية • وذلك طبيعي جدا ما دام مرجع الانسان في معاشه الى ذاته وما دام هو نفسه ابن نفسه ووليد أفعاله • ويقول سارتر « عندما نقول عن الانسان انه مسئول عن نفسه ، لسنا نعني أن الانسان مسئول عن شخصيته المحددة ولكننا نعني أنه مسئول عن كل الناس • » وهذه هي النتيجة الطبيعية لما سبق أن قلناه • فالانسان تبعا لما يأتيه في وجوده من الأفعال الحرة مسئول عن العالم وعن نفسه طالما كان طريقة من طرق الوجود ، وأنموذجا من نماذج الكينونة والمسئولية هنا مأخوذة بمعناها العادي في الشعور بأن الفرد مؤلف لحادثة أو لموضوع من غير اعتراض عليه ومن غير تعد على حريته • فما يحدث لي — كما يقول سارتر — يحدث لي من نفسي ويستحيل أن يجري في الأرض فعل غير انساني مهما كان الأمر • والمسئولية تأتي من هذه الناحية ، ناحية الانسانية التي تتصف بها الأفعال والوقائع وماجريات الأمور ، ومن هنا لم يكن هناك محل للاعتذار أو الأسف أو الشكوى بعد اتيان أمر من الأمور •

ان فلسفة في الأخلاق على هذا النحو لا تغلق الباب أمام الرجاء ولا تصدر عن اليأس كما قال الكثيرون عنها ، وانما على العكس من هذا توجد فسحة للأمل وتضع غير قليل من الايمان والقوة في نفس الانسان كيما يفعل وكيما يأتي فعله عن عقيدة وحساب ويكفي أن يعلم الانسان عن نفسه بأنه حر وأنه بهذه الحرية يقرر وجوده الخاص كما يحقق وجود الانسانية جمعاء ، وأنه يبدأ من لاشيء ليصير شيئا في النهاية ؛ حتى يدرك خطورة موقفه وحتى يعمل بكل قواه في العالم المضطرب الغامض من أجل الوقوف على بر السلام والوصول الى أرض البراءة والخلاص •

١٤ — الندم بين كامو وسارتر

— ١ —

تقديم :

نريد في هذا المقال أن نشرح أوجه الفرق بين مفهوم الندم La Repentance عند الكاتبين الفرنسيين المعاصرين ألبير كامو Camus وجان بول سارتر Sartre لقد مات كامو سنة ١٩٦٠ مخلفا وراءه جملة من القصص والمسرحيات والمقالات والابحاث والتعليقات أما سارتر فلا يزال حيا في باريس يمارس أقصى آماد البحث والتحليل في أبواب النظر العملي والعقلي معا • وسنحاول أن نستقي مفهوميهما عن

الندم من كتابين من أهم المؤلفـــات التى أخرجاها فى المراحل الاولى من بزوغ الوجودية فى عالم الغرب وهما : الغريب وهى رواية كامو والذباب وهى مسرحية سارتر . ولكن سنعرج أيضا على غيرهما من الكتب المقارنة لهما فى الزمن وفقا لمقتضيات الايضاح والتفسير . ولكننا لن نحـــاول الاشارة الى التطور الذى لمس هذين المفهومين فى المراحل المتأخرة .

ولكن لماذا نحاول التعرض لفكرة الندم بالذات ؟ هذا أول ســؤال قد يخطر على بال المرء حين نتعرض لموضوع الندم . ونســـتطيع بصفة خاصة أن نقول عن شباب هذا العصر : انه اكتشف فى نفسه شيئا جديدا لم يعرفه الانسان قبل السنوات الثلاثين الاخيرة . لقد اكتشف انسان هذا الجيل أنه مسئول وأن مسئوليته تحمله وزر الانسانية والكون بأكمله لقد صار انسان اليوم عارفا لحقيقة نفسه بوضوح أكثر من ذى قبل . وهذه هى مشكلة الرجل المعاصر .. انه غير برىء .. ولابد أن يصطنع الاشياء اصطناعا من أجل الوصول الى كنه موضوعاتها فيما بعد . انسان العصر الحاضر هو الذى يعاون فى بناء الانسانية بأكملها ويشـــــارك فى مسئوليات الحياة البشرية فى كل مكان .

ولا شك أن العناية بهذا الموضوع قد تنم عن اهتمامات ميتافيزيقية. فهى تنبع أساسا من اعتبارات شديدة الأهمية بالنسبة الى الفكر الفلسفى والفكر الاخلاقى المعاصرين . ونحب أولا أن نؤيد عنايتنا هذه بأنها ليست ناتجة عن رغبة فى اشباع معرفى ميتافيزيقى . ويهمنـــــا بوجه أخص ألا يتوهم القارىء أن تحليلنا لا يعدو أن يكون مجرد استجابة لمقتضيات التحليل النفسانى أو التحليل المثالى . نحن نسوق ها هنا نظرة نابعـة أساسا من أركان التحليلين الظاهرى والوجودى . وهى نظرة جزئيـــة لا تقبل الشمول الكلى بحال وان جاز صعودها الى مستوى العموم عن طريق التركيب . وهذا هو الفارق الهام بين هذه النظرة وغيرها من النظرات .

وسأجد صعوبة فى تناول الموضوع رغم ذلك قبل أن أتقدم ببضعة تعريفات . وهى ليست تعريفات بالمعنى المفهوم . ولكنها تقديمـــات من شأنها ان ترفع الاحساس بالابهام من نفسية القارىء عند مواجهته لمثـل هذه الموضوعات لاول مرة . تؤدى التعبيرات التى سأتناولها بالشرح الاولى مهمة التقريب للأفكار الفلسفية والاخلاقية التى تدور حول موضوع الندم. وقد اعتدنا خلال الفكر الوجودى أن نستخدم مبـــادىء يعتبرها البعض عناصر أدبية بحتة . بينما نعدها عادة نماذج حقيقية فى مجال الفلسفة.

ولابد أن نعترف بالصعوبة القائمة بالفعل أمامنا كما تقول سيمون

دى بوفوار (ص ١٠٥ من كتاب الوجودية وحكمة الأمم) ٠ ذلك أن كلمة رواية ميتافيزيقية وعبارة théatre des Idées مسرح الأفكار تثيران القلق لدى بعض الناس ٠ ويزعم أعداء الادب الفلسفى ـ ولهم بعض الحق فيما يزعمون ـ أنه اذا كان من الممكن تحويل دلالة الرواية أو المسرحيـة الى تصورات مجردة ٠٠ فليس هنـــاك أى جدوى من كتابة الرواية أو المسرحية ٠ لا يجب اذن أن نقبل دلالات الرواية أو المسرحية ترجمتها على شكل تصورات مجردة ٠ والا فما هى جدوى بناء الحكاية فى مدار افكار يمكن التعبير عنها فى وفرة أكبر ووضوح أكثر عن طريق الاســـلوب المباشر ؟

غير أن الرواية الصحيحة لاتسمح اطلاقا باستخلاص معانيها فى بعض العبارات والصيغ ولا تتيح لنا فرصة حكايتها كما تقول سيمون دى بوفوار (نفس المرجع ص ١٠٧) ٠ بل لا يمكننا أن نقتطع معناها أكثر من قدرتنا على اقتطاع ابتسامة من أحد الوجوه ٠ اذ تقدم الرواية الميتافيزيقيـــة (Le Roman Métaphysique) ـ اذا كانت مكتوبة بأمانة واذا خضعت لقراءة أمينة ـ وسيلة هامة لاستطلاع الوجود على نحو لا تؤديه وسيلة تعبيرية أخرى ٠ فالمسألة اذن مسألة لباقة وفن وكياسة ٠ ولاتلبس الرواية قيمتها وكرامتها الا اذا كانت اكتشافا حيا بالنسبة الى الكاتب والقارىء سواء بسواء ٠

الندم ومعناه :

وقد ألف كامو رواية الغريب L'Etranger سنة ١٩٤٢ وأتبعها سارتر بمسرحية الذباب Les Mouches سنة ١٩٤٣ ٠ فأصبح أمام أعيننا فجأة نموذج روائى ونموذج مسرحى لهذا النوع من الأدب الذى لم يتفق أحد على أن يأتى على هذا النحو ٠ وأمكن النقاد رغم ذلك أن يجمعوا فيما بعد على صفاته وملامحه الفنية الخالصة ٠ بقى أن نحدد من ثم معنى الندم ووضـــعيته بالنســـبة الى الفكر الوجودى بأكمله ٠ فالنـــدم repentir يتدخل بصورة أو بأخرى فى أفرع الفكر الفلسفى الوجودى ٠ ولكن لو شئنا النظر فى معانى هذه الكلمة كمصطلح فلسفى لوجدنا صعوبة كبيرة٠

اذ لم يورد لا لاند فى قاموسه الفلسفى كلمة الندم وانما أورد كلمة تأنيب الضمير remords بناء على طلب بعض الاساتذة الذين ألحوا فى ادخال هذه الكلمة ضمن المصطلح الفلسفى ٠ (ص ٨٩٩ فى السطر الأخير André La lande: Dic. de la Philosophie هذا مع العلم بأن كلمة

die Reue النـدم كانت منذ زمن طويل شائعة بنصها وحرفها فى المصطلح الفلسفى الالمانى • (انظر قواميس Metzke ميتسكه و Brugger بروجر) وهى واردة على الخصوص بوضوح وتفصيل فى الجزء الثانى من قاموس التصـــورات الفلســـفية Wörter buch der Philos. Begriffe الذى ألفه الدكتور أيسلر Dr. Rudolf Eisler (برلين سنة ١٩٢٧ فى ثلاثة أجزاء) • ونشره بمؤازرة جمعية كانت الفلسفية • أما قاموس ريونز Runes فقد أورد كلمة التكفير Atonement فقـــط وأســـبغ عليهـــا كل ملامحهـــا الدينية البحتة • (ص ٢٧ Dic. of Philosophy Dagobert Runes

وكان كيركجار الفيلســـوف الوجودى قد ناطح فكرة الندم طويلا• وقال كيركجار ان الندم الذى يصحب الخطيئة هو أرفع تعبير عن النقـد الاخلاقى • ووجد من ثم فى الندم الشرط الأوحد الذى يســـمح للفرد بالاختيار المطلق • فماذا يكون الندم سوى تأكيد الذات كشخص مسئول عن أفعاله ونفى للذات كشخص مخطىء فى آن واحد • وهكذا لا أصبح شخصا ولا أحصل على شعورى بشخصيتى ولا أقويه الا بأن أنفى ذاتى • ذلك أننى أختار بنفسى اختيارا مطلقا عندما اختار نفسى كصاحب خطيئـة فقط • ومن شأن التجريد أن يدفع الموجود الى اللامبالاة أما الخطيئة فهى التعبير عن أقوى تأكيد ذاتى شخصى فى الوجود • (الكتابات المتــأخرة Post-Scriptum ص ٣٥٧) •

ويمكن أن تكون الاخلاق خطرة اذا ظلت كما هى فى مثاليتهـــــا وتجريدها • ولا شىء يقتل فى الاخلاق المثالية والتجريد مثل الخطيئة لانها موجودة وفردية وماثلة بالفعل • وفضلا عن ذلك تدفع الخطيئة بالشخص بعيدا عن مجال التعميم • (انظر الخوف والارتعاد ص ١٦٢ ، ١٧٩ Crainte et tremblement

ولكن رغم كل الصعوبات التى تحيط بالكلمة (الندم) فقد أشار لالاند فى شرحه لكلمة تأنيب الضـــمير اليها عرضا فى مجال المقارنة بين كل من اللفظتين • لقد حاول لا لاند شرح تأنيب الضمير فقــال ان الندم يختلف عن تأنيب الضمير فى أنه أقل سلبية وفى أنه يحمل مسحة دينية• ويحدد الندم ــ وهذا هو المهم ــ حالة روحيــة ذات ارادة أكبر • ولذلك يشير لالاند الى تفرقة بول جانيه العالم النفسى (ص ٦٥٦ من كتـــابه بحث فى الفلسفة) بين معنى الندم وبين معنى تأنيب الضمير على أساس أن الندم يعد فضيلة بينما يعد تأنيب الضمير عقابا • ولهذا ليس لتأنيب

الضمير أى طابع أخلاقى أو أية قيمة أخلاقية فى ذاته • ولكن من الممكن أن يؤدى تأنيب الضمير الى الندم الذى يملك تلك القيمة الأخلاقية •

فأهم ما يمكن أن يوصف به الندم هو أنه ذو قدر من الايجابية أولا وأنه ذو قيمة أخلاقية ثانيا • فهاتان الصفتان لهما أهميتهما البالغة بالنسبة الى الاخلاق الوجودية لأنهما أخلاق تقوم أساسا على الحرية • (ص ١٠٥ الوجودية نزعة انسانية تأليف جان بول سارتر) وبطبيعة الحال نحن نسقط عن عمد صفة المسحة الدينية التى تكلم عنها جانيه فى وصفه للندم • غير أن الوجودية تدفعنا دفعا مع ذلك الى الاهتمام بهذه المسحة بالذات من بين صفات الندم لأن الوجودية تود أن نبنى طائفية جديدة • وهذه الطائفية الجديدة لا تقوم على أساس جامعة العقيدة الدينية وانما على أساس جامعة الحب البشرى • ولذلك تعمد الوجودية الى استخدام الندم كطريق الى السلوك الأخلاقى لا بوصفه عاطفة دينية مشبوبة ولكن بوصفه سبيلا الى الترابط الطائفى على المستوى الجماعى • واذا كان الغثيان هو التجربة التى تدخل بنا الى نطاق الميتافيزيقا فان الندم هو التجربة التى نمر خلالها الى ميدان الأخلاق • هذا فيما يتعلق بسارتر خاصة أما فيما يتعلق بكامو فالتمرد هو أول عتبة يقام عليها بناء الأخلاق والميتافيزيقا معا • (ص ١٠٤ من كتاب بيير هنرى سيمون عن الانسان فى الركب) •

الشعور والندم :

لا شك فى أننا نواجه فى مجموع مشاكل الفكر الوجودى طرفا جديدا من التناول الفلسفى • وهذا قد يدفعنا الى الاحساس ببعض الغرابة • اذ كيف يتيسر لنا أن نقيم بناء أخلاقيا من القيم على مثل هذه الأحاسيس الوجدانية ؟ ونحن لم نعتد فى واقعنا الفلسفى أن نفكر فى المسائل على هذا النحو • بل اننا قد نخشى من ناحية أن تطغى علينا التفاسير المادية ولكننا لا نقل اساءة ظن بالعاطفيات منا بالماديات • وسارتر يجيب على ذلك اجابة واضحة فى كتابه عن الوجودية نزعة انسانية فيقول (ص ٨٩) : « لابد أن يخترع القيم شخص ما • لا بد من أن نعترف بالأشياء على نحو ما هى عليه • وفضلا عن ذلك لا يعنى قولنا أننا نخترع القيم شيئا آخر سوى هذا : ليس للحياة معنى • هذا حكم قبلى • ليست الحياة أى شىء قبل أن نعيشها ولكن علينا نحن أن نعطيها المعنى • وليست القيمة شيئا سوى هذا المعنى الذى نختاره • ويمكن أن نلمس عن هذا الطريق امكانية خلق طائفة انسانية » •

وقد شرح سارتر معنى هذه الانسانية الجديدة شرحا وافيا . ولم يعد التفكير فى بناء الوجود الانسانى وبناء الفكر الفلسفى وبناء السلوك الاخلاقى ابتداء من الشعور الذاتى للفرد شيئا مخيفا على نحو ما كان الأمر منذ أربعين سنة . لقد استطاع الفكر المستند الى حقائق الشعور الذاتى أن يقيم نفسه على أرض صلبة . ولم تبخس حقائق الشعور الذاتى من علمية الحقائق التى تقوم عليها فلسفات الوجود لسبب بسيط وهو أنها حقائق جزئية . ويشير جيلبرت رايل فى كتابه عن « تصور العقل » (ص ١٥٠) الى أن الشعور الذاتى يستخدم أحيانا بمعنى أكثر تعميما للدلالة على أن بعض الناس قد بلغ مرحلة الاعتناء بخصائص طبعه أو ذهنه مستقلة عن تقدير الناس . واذا بدأ الصبى يتبين أنه أكثر شغفا بالرياضيات أو أقل احساسا بالوحشة نحو البيت من كل أترابه فمعنى ذلك أنه صار أكثر شعورا ذاتيا بنفسه . والشعور الذاتى بهذا المعنى كما يقول جيلبرت رايل ذو أهمية أولية بالنسبة الى السلوك فى الحياة . ولهذا كان تصوره اذن أشد أهمية فى ميدان الأخلاق . كذلك يشير نوويل سميث فى نهاية كتابه عن الاخلاق الى أنه يجب اجابة السؤالين: ماذا أصنع ؟ وأى مبادىء الأخلاق أتبع ؟ لدى كل منا أمام نفسه على حدة. ويعد هذا على الأقل جزءا من دلالة كلمة « الاخلاق» .

وليس لى هنا أن أرجع بالقارىء الى قضايا عديدة فى موقف الوجودية حيال المذاهب العقلية البحتة . فهذا يتطلب شرح الوجودية بأكملها . لكن يكفينى أن أشير عابرا الى أن العواطف ذات وضوح مخصوص وذات حقيقة نوعية فى الوجودية رغم أنها لا تتكون من أشياء موضوعية ورغم أنها لا تستضىء الا من نفسها . ويمكن أن يدرك احساسنا بالواقع نموا مستقلا مع ابداء الثنائية الداخلية فى شعورنا . وبهذا المعنى صار الاتجاه السائد اليوم وخاصة فى علوم النفس ينحو نحو فصل الشعور الذهنى المتنبه القاصد المكتشف للشىء المتميز منه عن الشعور العاطفى الذى يظل فى المستوى الوجدانى الملتزم . ولما كان رد العاطفى الى الذهنى شبه مستحيل يظل الشعور العاطفى غير متصف بالعوز أو الخلط ويحتفظ بايجابية معينة ويستند الى نوع من الارادة الوجدانية . ويتبدى هذا الشعور العاطفى فى الخوف من المستقبل وفى التعلق بما كنا عليه وفى الاشفاق من الموت وفى رفض المحنة ورفض الزمان . فليس الشعور العاطفى اذن مجرد شعور محدود ذا ترتيب ولكنه شعور مرتبط بالأنا ارتباطا اراديا ويرفض باسم هذا الأنا الخضوع لتعاليم الأشياء ومعايير الحقيقة . ويبدو هذا الشعور أيضا بالنسبة الى البعض لا كأنه شعور

مختلط ولكن كأنه شعور مذنب . وليس من شك فى أن الشعور لايمكن أن يكون عاطفيا مائة فى المائة أو ذهنيا مائة فى المائة . ولكن لا يمكن تحويل أحد الشعورين الى الآخر أو رد الآخر اليه . ومن هنا ينشأ الاحساس بالعبث . (انظر الصفحات ٩٤ ــ ٩٨ من كتاب فردينان الكييه عن وحشة الوجود ــ المطابع الجامعية فى باريس ١٩٥٠) .

فالوجودية والفكر الحديث عموما يستندان الى أحد شطرى الشعور الانسانى . وهو شعور عاطفى لا يمكن أن يقوم بدونه نافع أو ضار ولا انسجام أو تمام ولا يمكن أن تحصل أى حركة نحو غاية أو هدف على معنى بدونه كما يشير الى ذلك ألكييه . وهذا صحيح فيما يظهر من جملة احتياجات الشعور الذهنى المتكررة المستمرة الى الشعور العقلى . ولذلك كان استناد الفكر المعاصر الى العاطفيات رغم كل ما يقال عنها ذا أرضية صلبة .

الشعور والنقاء :

وهذا النوع من الشروع فى التفكير الاخلاقى ليس وضعيا كما لا يحتاج الأمر الى بيان . ولكنه رغم ذلك تجريبى ويعتمد على تجربة حقيقية يباشرها الشعور . ولذلك كانت صفة الايجابية أساسية داخل نطاق الاحساس بالندم . ولذلك أيضا كانت صفة التجريبية من أهم المسائل المتعلقة بالاحساس بالندم . فالندم ليس فكرة دينية وانما هو تجربة يباشرها المرء منذ طفولته ويكون من أثرها احساس واضح بالذنب يؤدى فيما بعد الى توجيه السلوك الأخلاقى .

فالأخلاق الوجودية لا تبدأ من جملة قواعد أو جملة أحكام . انها لا نفرض مبادىء ومناهج ومقاييس ومعايير . كل ما تبدأ من عنده هو التجربة . وكما يفطن الطفل مرة بعد مرة الى أن النار تحرق وأن الثعبان يلدغ يفطن أيضا الى الندم عقب كل سلوك والى احساس يبلغ مستوى الذنب . ويدرك الانسان شيئا فشيئا أن الحرية هى نفسها الوعى الذى يلازم وجوده . فهى الطابع الذى يصبغ كل شعور انسانى بأى شىء . وهى هى الذنب . والحرية كما عناها سارتر فى الوجود والعدم هى قوة العقل الخيالية والفكرية وهى حافز هذه القوة وسلبيتها معا فى نفى المعطى . بل هى قدرتها على البزوغ وسط أحوال سفلى ونزوعها للعودة الى السعور بنفسها . وهنا تفقد أسوار السجون معنى الغاء الحرية . فنحن أحرار طالما كان فينا وعي وشعور . ولكن لا تظهر القيم الا مع

ظهور ما يسميه سارتر بالمشروع • والقيمة فى نظره هى التمام الذى يراود الشعور الحر والذى تنزع نحوه عبثا • ويأخذ هذا النزوع بطبيعة الحال شكل المشروع الانسانى الخاص •

وفعل التحرر هو بدء المعرفة وعلى عتبة هذا الفعل يقوم الاختيار • وكما يقول كيركجار (فى كتابه « اما ••• أو » ص ٤٧٤) : « لايتعلق الأمر بأن يختار المرء بين ارادة الخير أو ارادة الشر بل باختيار الارادة نفسها » وهذا فى الواقع هو الخطوة الاولى التى تنتقل بها الارادة الى مستوى الأخلاق • وعندما تختار الارادة يمكنها أن تختار الشر أيضا • ولكنها تصبح بذلك على أى حال أمام امكانية اختيار الخير • فالانسان يبلغ سبيل الوجود الميتافيزيقى عن طريق الاحساس بالغثيان كما يبلغ سبيل السلوك الاخلاقى ابتداء من الحرية • ويزيد الانسان من معرفته لنفسه بزيادة خصوبته • وهناك الندم الحقيقى الذى يمثل التعاكس ولا يتوقف عند حد الأنين • والشعور هو الذى يثبت استخدام الحرية • وبهذا يصبح الانسان ما هو عليه •

ومن المؤكد أن الحياة لا تقبل التمام • وهى مشروع متداول على الدوام • وفى أنفسنا نوع من عدم الارتواء المستمر يدفعنا دوما الى الحركة من أجل الذهاب الى أبعد مما نحن فيه • وهذا المشروع هو علامة الاقتضاء الفلسفى • انه يترجم عن حاجة الى التمام متأصلة فى بناء الحقيقة الانسانية • ولا يكتشف سارتر ها هنا بفضل المصادرة الأولية فى ظهور القيمة الا العبث المحض لأن الموت بالنسبة اليه هو القضاء الجذرى الحاسم على كل مشروع وانهيار كل توقع أو انتظار • ولكن هذا نفسه بالضبط هو موضع التساؤل • لأن الموت بوصفه نهاية مطلقة لا يعدو أن يكون فكرة فارغة من المضمون لا تلتقى بها اطلاقا أية تجربة من التجارب التى يزودنا بها القلق من الموت •

فهل معنى ذلك أننا نواجه المستحيل ؟ وهل معناه أننا نبلغ أعتاب اليأس من أول الطريق ؟ •• لا •• فليس هناك وضع لم يحزه اختيارى • واللا مبالاة أسطورة لأن مجرد محاولة التهرب أو الافلات من الوضع هى نفسها أيضا اجراء ارادى • وليس هناك ما يدفع الى التحديد فى أحد المواقف ولكن الموقف نفسه يدعو الى التحديد حيث أؤكد حريتى أو عبوديتى • وتصير الحرية عندئذ مشكلة تطهر • فليس لى الا أن أعيش فى استباق وفى هروب متطلعا نحو المستقبل • وتكمن الخطيئة الكبرى والوحيدة أيضا فى ايقافى وفى ثنى عزيمتى وتقليم أظافرى •

ونظهر الحياة الانسانية خاصة فى نظر سارتر بوصفها فرحة الحرية . أول خطوة هى نداء الوجودية الثورى الى كل انسان كى يشارك فى الشعور الكامل بالتبعة وحمل المسئولة عن وجوده . وحينما يأخذ بذلك على عاتقه يصير سيدا ومالكا للعالم بأكمله . فها نحن مسئولون عن أقل عاطفة وأصغر فكرة وعن أكثر افعالنا ضآلة . وسأجد نفسى اذا أردت خلال مشاربى وأذواقى البريئة . وسأرتكب الخطايا من جديد لأنى أنا نفسى المؤلف الأوحد لكل أفعالى . ولا عجب فى أن تظهر مثل هذه المسئولية لونا من القلق داخل قلبى . وليس هناك فعل واحد مبتذل .. اننى أضع نفسى بأكملها فى كل فعل . وهذه فى رأى سارتر هى ميزة النوع بأكمله .

الذباب والغريب :

ظهرت قصة الغريب كما قلنا فى سنة ١٩٤٢ أى قبل ظهور مسرحية الذباب لسارتر بسنة كاملة . وهذا معناه أن المؤلفين من نتاج فترة واحدة وصدى لمعالم فكرية واحدة . وكانت هذه الفترة بمثابة فاصل قوى بين مرحلتين أدبيتين مختلفتين فى تاريخ الفكر . ولا شك فى أنه قد سبقت الاشارة لدى الكتاب والأدباء الى الأفكار التى استند اليها الفكر الوجودى فى هذه الفترة . كان كافكا قد عبر قبل ذلك عن الاحساس بالعبث . وكان الاحساس التراجيدى بالحياة مألوفا لدى كل من نيتشه وباريس وأونامونو وكان معنى الحياة فى عالم بلا قوانين معروفا فى روايات برنانوس وجوليان جرين وجراهام جرين . وكانت المغامرة الأخلاقية القائمة على غير استناد الى قيم سابقة معروفة فى روايات مالروه ومورياك . واستطاعت التعبيرية الالمانية أن تؤثر بما فيها من عنف حاد قبل هذه الفترة أيضا بخمس عشرة سنة أيضا . ويرجع الى فوق الواقعية الفرنسية والى جان كوكتو وجويس الفضل فى ابداء التشكك فيما يجرى فى العالم من نظام .

ولكن سنة ١٩٤٢ هى سنة التحديد الحقيقى لصورة العالم العابث كما يقول البيريس . ولن بجد كل هذا التيار اسمه المناسب وطابعه الواضح الا على قلم ألبير كامو على نحو ما عبر عنه فى أسطورة زيزيف بقوله (ص ١٨) : « هذا الطلاق بين الانسان وبين الحياة — بين الممثل وبين الديكور الخاص به هو بخاصة الاحساس بالعبثية » . وأدت هذه الحساسية الاجتماعية والادبية الى أن صار المثقف الغربى قادرا على استشعار علاقته بالعالم . وخيم على الأدب بعد سنة ١٩٤٢ شعور بارد

ثقيل واستلهم هذا الشعور فيالانيه في مقاله بمجلة العصور الحديثة (العدد ٦٢ ص ٢٠٤٩) عن : مواليد سنة ١٩٢٥ الذى قال فيه : « اننا نحس بأننا غرباء بالنسبة الى هذه الأزمة الرومانتيكية التى تستكمل نفسها تحت أبصارنا فى الرتابة » .

وأحب أن أشير هنا الى أن قصة الغريب تتميز به دائما كتبه وأقاصيصه فى اعتمادها على الاحتدام المعنوى الذى تخلقه المناسبات . ليست أهمية قصة الغريب فى أنها ذخيرة من الحكم والعبارات المتشائمة كما يقول بحق جان بول سارتر (ص ١٠٢ من تعليقه على قصة الغريب جزء أول من كتاب المواقف) . تكمن أصالة ألبير كامو فى نظر نفسه فى الذهاب الى أقصى آماد أفكاره . واعتمادا على هذه الملاحظة وعلى غيرها من الملاحظات الخاصة بالصمت والكلام فى غضون مقاله كان أولى بسارتر أن يبلغ أقصى الأمد فى تحليل الموقف الرئيسى فى حياة ميرسوه بطل الرواية . ولكن شغل سارتر عن ذلك أمران : أولهما أن تصوره لأهمية العبارات والكلمات فى الأداء والايضاح يلعب دورا رئيسيا فى شرح المعنويات مستقلا عن الاحتدام المعنوى المترتب على الاقناع الشاعرى فى المناسبة كما هو الحال فى مؤلفات كامو . وسنرى ذلك عمليا فى الفوارق الملموسة بين الشكل البنائى فى مسرحية الذباب وبين الشكل الحكاء داخل اطار رواية الغريب . ورغم الفارق الأصلى بين المسرحية والرواية فى الشكل الأدبى فان المعالجة المعنوية لموضوع الندم مختلفة لدى كل منهما . وثانيهما أن الندم الانسانى ذو مصدرين مختلفين على قلمى كامو وسارتر . فعند سارتر ندم أصلى تعبر عنه مسرحية الذباب ولكن ليس هذا الندم عشويا بالمعنى الذى خصه به كامو . فالندم له قانون عند سارتر كما جاء على لسان كليتمنيستر (ص ٣٧ من مسرحيات سارتر) حين قالت لابنتها الكترا : « وستعرفين فى النهاية انك الزمت حياتك بضربة واحدة من الظهر .. مرة واحدة الى الأبد .. وأنك لم يعد أمامك الا أن تأخذى فى حرق جريمتك حتى تبلغى الموت . ذلك هو القانون العادل أو غير العادل للندم » . أما عند كامو فالندم ظاهر الأصل من قوله فى مسرحية كاليجولا (ص ١٢٢) : « يبكى الناس لأن الأشياء ليست كما كان ينبغى لها أن نكون » .

ولا شك فى أن الخطوة الأولى فى قصة الغريب تستلزم منا أن ندرك الجرأة التى يعالج بها الموضوع . هنا يضع كامو بناء روائيا يحتم أن تكون أحداث الرواية كما كانت فى مراحلها . ومرحلة الصمت الطويلة قد أفصحت عن جملة المشاعر التى تنبثق فى نفس انسان لا يتعامل على نفس

المستوى الذى يتعامل عليه الباقون من الناس . ولا يجد أى جدوى حتى فى الكلام . ولكنه لا يقبل الانخراط فى الواقع كى يشارك فى هداية الآخرين الا عندما يلقى القسيس فى الليلة السابقة على اعدامه . فى هذه اللحظة يهب للكلام كى يبلغ الناس حقيقة خطيرة . انه يريد بذلك أن يكون مسئولا عن مستقبل البشر وأن يشارك فى بناء الانسانية . اليأس المطلق هو وحده سبيل الفعل والالتزام . لا بد أن ندرك أقصى آماد الواقع اللعين كى تبزغ فى نفوسنا أول دفعة نحو العمل ونحو الوجود الانسانى . وحينما وصل ميرسوه الى اليأس المطلق عرف الامل المطلق فى حب الآخر والناس والحياة وهمه أن يكون البشر مدركين لحقائق معاشهم وقال لأول مرة ما يعتقد أنه الحق . ان الانسان لا ينطق بالحق الا حينما يستقر فى أعماق قلبه ايمان بالعبث المطلق . أول طريق السلوك الشريف هو اليأس القاطع من أى بارقة أمل . ولهذا تعبر الغريب عن موقف يتحدد فيه الوضع الميتافيزيقى والاخلاقى لرفض العالم الانسانى رفضا عنيفا . ان الفشل يستحيل من جراء ذلك كله الى اكتشاف ميتافيزيقى وتنبنى عليه معالم السلوك الانسانى .

وسيتبين فيما بعد أن هذا التفسير أقرب الى طبيعة كامو الفكرية . لأنه سيقول فيما بعد ان اليأس ضرب من الزهد . وسيقول أيضا ان وظيفة الانسان هى معرفة المنفى المفروض عليه أن يقاوم . وهذه المقاومة ضرب من الفعل . انها تجعلك ملتزما كأى فعل وكأى اختيار . وهى تحمل فى ذاتها كل مقدراتها . ترتكن أخلاق كامو بمعنى أوضح على معنى الحقيقة لدى الانسان . ولهذا سيظل كامو أنبل من حمل القلم من كتاب هذا العصر .

وسارتر ينبع هذا المفهوم فى مسرحية الذباب . فأورست بطل الذباب يحدثنا عن اليأس أو عن يأسه هو خاصة . ومما لا شك فيه أن هذا ناجم أولا وقبل كل شىء عن الفطام العنيف وعن الانتزاع الوقتى من الطبيعة ومن الوجود ومن الخير . ان كلامه عن اليأس هو أثر من آثار انفصاله عن شبابه وانقطاعه عن مباهج أحلامه . وقال لأخته انه يحس بالفراغ فى كل شىء . دعينى أقول وداعا لشبابى . وهو يحس أيضا كأنما انصهرت عليه الحرية ونملته وكأنما قفزت الطبيعة الى الوراء . فاذا به حقا وحيد . لقد كان المصير الذى يحمله على كتفيه ثقيلا بالنسبة الى شبابه ولذلك حطم شبابه .

وينجم اليأس من هذا المنفى خارج الشمول الكلى . اذ لا يمكن أن تستكمل حريته نفسها الا بأن يباشرها فعلا . بل لاخلاص من استخدامها .

فالحياة الانسانية هى التى تخلق معانى الاشياء بطبيعة المجهود المتصل ٠ واذا شعر الناس بالتعب من جراء هذه الحيوية الدائمة واذا انثنت عزيمة الانسان فى الوضوح وتعطلت عن اتخاذ القرارات فقد كل شىء معنـاه وتراءت للانسان سوءات وجوده الباهت الذى أعطى اليهم للاشىء (ص ١٠٢ الذباب) ويقول جوبيتر لأورست فى مسرحية الذباب ان الانسان ليس شيئا فى العالم ولكنه شعور منفى فى نفسه (ص ٩٨ الذباب) ٠ وهـذا الشعور فقط أو هذا الدخيل المنفى هو الكينونة الوحيـدة التى تظهر بها الدلالات فى العالم ٠

وعن هذا الطريق يجد الشعور ذاته الحقيقية ٠٠ انه يجد ذاته بواسطة مشروعاته وبالمعنى الذى تعطيه اياه وبالتحولات التى تفرضها عليه خلال غزواته فى هذا العالم الذى يحكم عليه بأن يكون واحدا من الآخرين ٠ ويفرض مجرد الوصف للشعور الذى يقرر جمود الاشياء وغباوتها وعشويتها مع قدرته دائما على اثارتها وحتمية أدائه لذلك ٠٠ مجرد ذلك من شأنه أن يفرض الاخلاق ٠

واذا كانت قصة الغريب قد أظهرت بظهورها سنة ١٩٤٢ كاتبا عملاقا هو مؤلفها ألبير كامو فان مسرحيـة الذباب سجلت سنة ١٩٤٣ التغيير العميق الذى خلقته الحرب والاسر والمقاومة فى تفكير جان بول سارتر ٠ وفى كلا العملين الهامين فى تاريخ الانسانية يتبين أنه اذا لم يكن هناك ما يفرض على الانسان يظل الانسان بلا انتماء ويبقى حـريته فارغة جوفاء ويتساءل فى النهاية ما اذا كان يعيش حقـا ٠ لا بد من الاختلاط بالناس وحمل أعبائهم ومشاركتهم فى الذنوب والخطـايا كى يصبح عملى وعمل الآخرين متلاحما ٠ وعندئذ فقط تبزغ الحرية ٠ لأن الحرية لا وجود لها فى العراء وخاصة فى بيداء الوجود المقفر ٠ حريتى هى قدرتى على مغالبة الذنوب التى يفرضـها على موت الآخرين وهى مشروعى الذى أتحقق فيه من حقيقة وجودى وهى أصل المسئولية التى أبنى على ضوئها مستقبل البشر ٠٠ البشر جميعا كطائفة تسعى من أجل معنى الحياة فوق الارض بعبثها ومحدوديتها ٠

١٥ ـ الندم بين كامو وسارتر

ـ ٢ ـ

عود على بدء :

مرة أخرى نريد أن نناقش الاساس الذى تقوم عليه فكرة هـذا البحث ٠ لا أود أن أسترسل مع التحليل دون أن أضع النقط فوق الحروف

ودون أن أثبت من كل نقط الارتكاز الضرورية لتذليل الصعوبات فى مثل هذه الموضوعات • ذلك أن مثل هذه المعالجة لموضوعات الفكر الادبى غير مألوفة لدينا فى اللغة العربية • وهى فضلا على ذلك تلقى صعوبة فى القبول والاستساغة لدى الكثيرين من بيننا • بل لا تلقى هذه الموضوعات الفهم اللازم لاتصالها بأعلى مستويات الفكر الادبى المعاصر من ناحيـــة ولارتباطها بمعنويات جديدة من ناحية أخرى •

لا شك فى أن الوجودية قد عرفت فى الشرق العربى منـــذ وقت طويل • لكن لا يلبث المراقب الادبى أن يحس بظهور نزعات ترمى الى حماية نفسها أكثر مما نحاول العمل من أجل خدمة الفلسفة والفــكر • ومن ثم اختفت كل معالم الاصالة الحقيقية التى تحمى سياج الفكر الحر وترمى الى تطور المشارب العقلية السليمة التى تنتمى بالفعل الى دائرة الفلسفة • ولا بد بالتالى من أن نعمل جادين على اعادة تعـــويد القارىء العربى على استمرار البحوث الجادة فى مادة الفلسفة • وليس الغرض من ذلك انشاء تيارات فكرية معينة • بل المقصود فعلا وعمـــلا هو ايجاد العقلية الفلسفية التى كادت تنعدم مع ظهور نزعات باطلة فى حقل العلوم الفلسفية •

وعلى الرغم من أنى أتعرض هنا لموضوع أدبى خالص فقـــد أحس القارىء معى ولا شك بصعوبة تناول هذه الافكار دون اشارة واضحة الى علاقاتها الفلسفية • لقد صار الادب المعاصر وثيق الصلة بالفلســـفة • ومعنى ذلك أننا مضطرون الى الالحاح فى تأكيد نقط الارتكاز الفلسفية التى تساند موضوعات الادب المعاصر • هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن الالمام بهذه الارضيات الفلسفية دون وقوف طويل عند معنويات الفلسفة المعاصرة المتطورة • وهى صعبة التفسير وصعبة التقريب لانتمائها الى أجواء علمية متقدمة تقدما كبيرا على الافكار الساذجة الاوليـــة التى لا يزال يروجها أصحاب الدراسات الضحلة أو الضعيفة فى علوم الفلسفة اليوم ببلادنا •

وهكذا أجد نفسى مضطرا الى العودة الى تناول موضوع المشـــاعر العاطفية مرة أخرى • ولهذا أيضا أشير مرة أخرى الى ما سبق التعليق عليه فى فقرة الشعور والندم وما ذكرناه بشأن طبيعة الشعور استنادا الى ما جاء فى كتاب الاستاذ ألكييه عن « وحشة الوجود » بهذا الصدد • فقد أشرنا حينذاك الى وجود انقسام أصيل بين العاطفيات وبين المعقولات داخل الوعى البشرى •

يقول الاستاذ ألكييه أن كل فلسفة هى فى الواقع تفكير فى الانفصال أو الانشطار . هذا التفكير ماثل بوضوح فى الاسطورة الافلاطونية عن سقوط الارواح وفى فكرة أفلوطين عن مواكب الواحد الاوحد وفى تأملات ديكارت عن الخلق وعن علاقة النهائى باللانهائى . وهو ماثل أيضا فى تدرج أنواع المعرفة عند اسبينوزا وفى تفرقة كانت بين الظاهر والباطن أو النومين وفى التعارض الذى أقامه فشته بين الأنا واللا أنا .

ولا شك فى وجود بعض ملامح الانفصال فى حياتنا الفردية ذاتها . ولا يمكن أن نفهم الشعور بالحاجة أو بالعوز الى الحب اذا أغفلنا انتزاع الطفل من هنائه فى بطن أمه كيما يولد بغير حول أو قوة فى هذا العالم . وهو عالم لا يمكنه البقاء فيه بلا حماية أو رعاية ، ويضطر مع ذلك الى الاستغناء شيئا فشيئا عن هذه الحمـــاية وتلك الرعاية . ويصبح الحب الانسانى من ثم نوعا من الاعتراض الانسانى على القسوة التى بدأ بهـا حياته وتاريخه على الارض .

وليس الانفصال مجرد حديث عرضى بالنسبة الى الشعور أو الى الوعى ولكنه ماهية هذا الشعور أو هذا الوعى . وباهمال حقيقة الانفصال يضيع منا الشعور ذاته . ولكن هذا الانفصال لا يعدو أن يكون أحـد المشاعر العاطفية . وعلى الرغم من ذلك فهو نفسه ماهية الوعى البشرى وليس مجرد حدث عرضى فى كيان هـــذا الوعى . ولذلك فكل انكار للمشاعر العاطفية سيكون انكارا للوعى ذاته (١) .

فكل تجاهل للمشاعر العاطفية هو تجاهل للشعور ذاته . ولم يكن اقتران فكرة الذات بفكرة الأنا مجرد مصادفة . وأى محاولة للنظر الى العاطفيات بوصفها مجرد حالات هى محاولات غير مثمرة وغير مجدية .

---

(١) **ملحوظة** . نحن نستخدم كلمتى الوعى والشعور بمعنى الكلمة الفرنسيه La Conscience والانجليزية Consciousness والألمانية Bewusstsein ولكننا نخص الجمع فى المشاعر العاطفية بمعنى الأحاسيس الوجدانية ، أى أن جمع الشعور بالمعنى الفلسفى السابق المشار اليه لا يكون على مشاعر وانما يكون باضافة كلمة سابقة تفيد الجمع مثل : أنواع الشعور .. أو أشكال الشعور . وذلك لأن كلمة المشاعر لا تشير بوضوح فى الاستخدام اللغوى الفلسفى الى ما يقصد الفلاسفة اذا استخدموا كلمة الشعور . وهذا نابع من طبيعة اعتيادنا معانى الكلمات . فقد استطعنا عزل كلمة الشعور فى الفلسفة عن معناها الأدبى العادى ولكننا نعجز حتى اليوم تحقيق ذلك فيما يتعلق بجمع هذه الكلمة . ولهذا يلاحظ القارىء اننى تحولت الى استخدام كلمة الوعى كمرادفة لكلمة الشعور حينما احتمعت فى الجملة الواحدة كلمتا المشاعر والشعور حتى لا يضطرب المعنى فى ذهن القــارىء .

وتنتج مثل هذه المحاولات عادة عن نزعات لهـــا طابع التمسك بالحلول العقلية وحدها · وتود هذه النزعات عادة افتراض العاطفيـــات كما لو كانت حالات عاطفية حتى تتخيلها كأشياء تفترش وتقدم الى الشـــعور الذهنى · ولو كان الالم شـــيئا لوجب أن نذهب مذهب الرواقيـــة فى اعتبارها مجرد اسم · ولكن يكفى أن نتألم مرة لنعرف خطأ هذه النظرة · فالألم ليس حالة وليس صفة ضمن الصفات التى نقترحها على طبيعتنا المعرفية · اذ أن الالم لا ينبئنا عن شىء يتعلق بطبيعة المؤثر · وسبب ذلك بسيط وهو أن الالم لا يحاول أن يكتشف بل يشعر ويحكم أى يشعر بما يحكم عليه بأنه مؤذ · فالالم اذن ليس سوى احساس مباشر بالاذى يؤدى الى ايقاظ رد فعل مباشر باتخاذ موقف المدافع (١) ·

أما العاطفيات فتنتمى الى الشعور العاطفى فى مقـابل الشـــعور الذهنى حسب التقسيم الذى أقمناه من قبل · ويمكن التعرف بوضوح على ثنائية الشعور الانسانى من حيث هو مركز مزدوج للايماءات التى يردنا اليها · فهو يردنا الى مركز معرفة موضوعية تعد مثلا أعلى بالنسبة الى المعرفة العقلية المهتمة بالحقائق غير الشخصية والى مركز الشعور العاطفى بوصفه أنا وجودية حية ·

الندم والغريب :

والندم هو احدى العاطفيات وهو يشيع في الخاطر بناء على احتكاك الذات المستمر بالعالم ، فالذات لا تنفصل عن العالم والانا لا تنفصل عن الذات · والانا هى ما يمكن تعريفه عن طريق مجمل ما تحققه على وجه العالم · ولولا أن الانسان يستعيد من حين الى حين تساؤله عما يمكنه أن ينشئه ويبنيه لأصبحت الانا سجينة لارتباطها بكل ما تحققه فى العالم ·

وتتمثل قدرة الانسان فى التساؤل عما يتم بناؤه عن طريق الشعور بالندم · فالندم هو ما يعين المرء على التحرر من الاستمرار فى قبول نظام معين للاشياء ومن الارتباط ارتباطا كاملا بمنطق الاوضـــاع الخارجية · ولهذا كان الندم حليف الانا دائما أبدا لأنه ميزان الانا وعلامة الترابط

---

(١) المقصود هنا أن نضرب المثل لأنواع العاطفيات بالألم ذاته · اذ أن الألم ليس وسيلة معرفة ولذلك فلابد وأن يكون أدخل فى باب العاطفيات منه فى باب المعقولات · الألم هو مجرد ألم ولا يذهب بنا إلى أبعد منه ولا يحقق أى مضمون معرفى وبالتالى فهو من الاحساسات غير المعرفية ·

والخبرة والاستفادة • والانسان لا يستغنى عن الندم لأنه لايفقد الاحساس بالحياة متمثلة فى الزمن •

فالانسان هو الزمن الذى يعيشه • والزمن هو حياته • وابعاد الزمن التى يعيشها الانسان هى ابعاد القيم التى تحيل الوجود فى الزمان الى حقيقة منقسمة متقطعة • والندم هو وسيلة الاحتكاك بالعالم من أجل التحقق عن طريق ما يسره تأنيب الضمير من ذكريات • وقد يظل تأنيب الضمير متعلقا بمفهومى الخير والشر أو ما يولده الاحساس بالاذى والفضيلة • أما الندم فهو احتضان الارادة وتجديد الاستعانة بها أمام المواقف • ولما كان ارتباط الندم بالسلوك الفردى قويا لاشتباكه بالارادة صار الندم أقرب الى ميدان الاخلاق وألصق به •

والطابع الغالب على كتابات كامو هو طابع النبوة • تشبه لغة كامو أساليب الانبياء • وهو يضفى من ذاته على أسلوبه كل الهالة التى نراها فى لغة الانبياء • وتشعر فى كلماته بمعنى التمزق وفى عباراته بمعنى المأساة • وشخصية ميرسو التى جعل منها بطلا لروايته « الغريب » تكاد تكون شخصية انجيلية • ميرسو هو صورة المسيح الذى نستحقه (١) كما يشير الى ذلك بيير دى بواديفر • ويقول دى بواديفر : ان رواية الغريب (٢) قد فرضت نفسها علينا كظاهرة طبيعية فى ربيع قذر وتعيس بباريس أثناء الاحتلال ، وتساءلنا من ثم اذا ما لم يكن حبنا لها مجرد انعكاس للوحشية التى عشناها والظروف التى مررنا بها فى تلك الأيام • ولكنه يعود فيقرر أنها على العكس من ذلك تحمل طابعها دائما عند كل قراءة وفى كل وقت • اذ أنها تحمل ذلك الوضع المحرج الملح نفسه الذى أحسسناه واقعا حيا فى مشاعرنا خلال تلك الايام التعيسة •

ويعتبر أحد النقاد الكبار مثل ألبيريس رواية « الغريب » جزءا من مرحلة الحسية واللا أخلاقية الاولى التى مر بها كامو • ولا شك أن الحسية واضحة وضوحا شاملا فى الغريب • أما اللا أخلاقية فلا موضع لها ازاء الرواية كاملة • والبيريس نفسه هو الذى يقول بصدد قصة الغريب : « لا يبدو الانسان كما لو كان قد خلق ليتلاءم مع الحياة التى خلقت له • وهذه هى الحقيقة المفزعة التى أحس بها ميرسو (بطل الغريب) احساسا غامضا حتى قبل أن تحمل اليه عجلة القضاء والسجن كل الوضوح

---

(١) بير بواديفر • التحول الادبى (حـ ٢٠) ص ٢٨١ •
(٢) نفس المرجع ص ٢٨٠ •

الكامل » (١) • ولذلك يمكن أن نقول ان ثمة وضعا ميتافيزيقيا وأخلاقيا أساسيا يقوم على الندم بشأن طبيعة الحياة والوجود وان كان هذا الوضع نفسه رفضا حادا صارخا للعالم الانسانى •

رواية الغريب :

وهكذا ترسم رواية الغريب صورتين من صور الندم • الاولى هى الصورة الاصيلة التى تتخلل العمل بأكمله كاحساس عام • والثانية هى التى تشكل من طبيعة البناء الروائى عندما يصل ميرسو الى الوضوح النهائى فى السجن والاعدام • وبطل الرواية ميرسو هو شخص لم يصب فلاحا فى الحياة ولم يكن موفقا • ويمثل المثقف الفاشل الذى يقوم بعمل وظيفى عادى • ويتلقى برقية بوفاة أمه وهو لا يدرى ما اذا كانت قد ماتت بالامس أم اليوم • لقد بعث الملجأ الذى كانت تعيش فيه أمه برقية بخبر الوفاة الى الابن فيسرع الى حضور دفنها ولكنه لا يجد أثرا للدموع فى عينيه •

ثم يعيش حياة عادية فيصحب عشيقته الى البحر من حين الى حين ويألف الحياة معها دون أن يكون فى الواقع مغرما بها • وتسأله ما اذا كان يريد الزواج منها فيجيب بأنه لا مانع لديه من الزواج • فتسأله ماذا كان يحبها فعلا ؟ فيجيب بأن هذا لا أهمية له ولكنه على استعداد لأن يتزوجها ولو أنه لا يحبها •

ويتخذ ميرسو بعد ذلك صديقا اسمه ريمون • وتسوقه الظروف يوما الى أن يصحب صديقه فيقع هذا الصديق فى اشكال مع بعض الاعراب بسبب أمور نسائية • واذا بميرسو يورط نفسه فى المشاجرة وبالصدفة يضغط على زناد مسدس يحمله خصوم صديقه فيقتل أحدهم دون أن يتبين لذلك سببا •

وهنا يقتادونه الى السجن والى المحاكمة ، ولا يد له فى الامر • ولا يشعر باعجاب نحو ما حدث له • ويدافع عن نفسه دفاعا فاشلا • وتوالت الاحداث فى طريقة آلية تلقائية دون أن يملك تغيير شىء مما جرى • ولا يحس بأنه ارتكب جريمة عن قصد • وبدلا من أن يستشعر نوعا من القلق أحس على العكس باستغراب قاتم حزين •

وهو حقا غريب فى هذا العالم حيث لم يكن هناك ما يهمه أو يتعلق

---

(١) رينه — ماريى البيريس : ثورة كتاب اليوم (ص ٦٨) •

به قط سوى حمامات البحر وليالى الجزائر الرقيقة ومعاشرة خليلته · ولا يكاد أحد يطلع على قصة حياته حتى يتبين أن سلوكه سلوك مجرم فعلا · فهو لم يكن يحب أمه وقلبه قاس فيما يتعلق بوفاتها · ثم امتدت قسوته فقتل رجلا في حكاية تثير حولها كثيرا من الشـــبهات · ولذلك لم يكد القضاة ينظرون فى أمره حتى حكموا عليه بالاعدام ·

فى هذه اللحظة بالذات يستيقظ ميرسو · ويحس بالحب العميق للشيء الوحيد الذى يملكه وهو حياته · فيثور أثناء فترة الانتظار للاعدام داخل السجن · ويحس بالندم ويود لو كان قادرا على أن يغير شيئا من الواقع الذى يحيط به ·· يود لو أنه تحكم فى قوانين الوجود والاحياء والاشياء حتى يغير من واقعه وظروفه · ويتمنى لو كان يستطيع أن يرى حياته شيئا آخر بعيدا عن حقيقة الموت التى صارت بالنسبة اليه حقيقة أولى ووحيدة ·

ولكن ندمه يصطدم بالزمن · ولابد من استعادة الزمن حتى يملك المرء اتيان تصرف مختلف والتأثير على الحوادث من أجل تغييرها وتبديلها · وهو عاجز تماما عن أن يخرج على اطار كل ما يدور حوله من الاوضاع والظروف ·

ثم يرسلون اليه القسيس كى ينقذ روحه فينـور ثورة جزع قوى ويشعر بأن عليه ابلاغ القسيس بأقدس الحقائق التى تهم البشرية كى تستطيع الخلاص وتسرع بالتصرف على ضوء مايقوله لها حتى تضمن حياتها الثمينة وتعرف قيمة الاستفادة من هذا المعاش الانسانى الغالى · وينبىء القسيس بأن الله لا وجود له وأنه لا يوجد معاش آخر سوى هذا المعاش الارضى · هذه الحقائق البسيطة لم يستطع أحد أن يقولها وكان لا بد أن يواجه الموت كى يملك الشجاعة الكافية لاصلاح الناس وانذارهم بالخديعة الكبيرة التى يعيشونها ·

هذا السلوك الايجابى وليد الندم · الندم هو الاحساس الواعى بأن ثمة عملا آخر كان يمكن أن يعمل فى هذا الظرف أو ذاك · وهذا الاحساس الواعى هو نوع من الزاد الشعورى ازاء الاحداث · وهو أيضا نوع من التمعن فى كل ما تقدمه الحياة من فرص وضرب من التذكر لكل ما يرجو المرء أن يستعيد النظر فيه · ويبدو لكل منا أنه سيتخذ الاجراء الصحيح أو الاكثر صحة أمام الفرص التى تعطيها لنا الظروف والاحوال لو تكررت على نحو ما جرت من قبل ·

ويحس المرء عادة بأن الزمن لم يمهله فى اختيار ما يقع عليه اختياره

من أنواع السلوك • ويحس أيضا بأن الوجود والاشياء الخارجية والاحداث الجارية تذوب بين أصابعه كالتلج دون أن يكون له القياد المطلق لأمورها • والتجربة لا تتم الا مرة واحدة • وظروف الحياة لا تمنح الفرصة مرتين • وحين يحتكم المرء الى واقعه الحاضر بشعر بأن وجوده كان يمكن أن يكون على غير ما هو عليه لو أنه أتى من التصرفات ما يخالف ما أتاه بالفعل فى هذه الأحوال أو فى تلك • ومن هنا يتولد احساس دفين بالندم • ويرتبط هذا الندم بالأنا ارتباطا كاملا حتى يعود من حين الى حين فيعاود مراودة خيالها • ولو كان الزمن مواتيا لاستعادة الظروف لكان ثمة احتمال فى تصريف التعقدات وتحويل دفة الأمور واختيار وضع أنسب •

ومهما تكن عرضية الحياة ومهما تكن ظروف الشعور بتفاهة الأحداث الجارية فلا يلبث المرء أن يكتشف ضرورة الاصطدام بحقائق الواقع الماثل • ولا تلبث الامور أن تمضى مع الزمن ومع التسلسل المنطقى لتطورات الحياة فاذا بها تتعقد واذا به يكتشف أن العرضية وعدم الاهمية التى يستشعرها المرء فى قرارة نفسه لا تجدى فتيلا أمام الترابطات الماثلة بالفعل • ومن هنا تدب فى قلبه اليقظة ويكتشف ضرورة أن يقاوم وأن يفنى وهو واع مدرك يبذل قصارى جهوده من أجل أن ينازل طبيعة العدم والفناء المتغلغلة فى قلب المعاش الانسانى •

وعندئذ فقط يهب ليقول الحقيقة ويهمه أن يقولها •

١٦ ـ الندم بين كامو وسارتر (٣)

مجمل مسرحية الذباب :

وتصور مسرحية الذباب لجان بول سارتر نفس هـذه اليقظة التى نصورها رواية الغريب لألبير كامو • ولكن تتم هذه اليقظة على طريقـة سارتر فى مسرحية الذباب • وجوبيتر هو الذى يبلغ قرار هذه اليقظـة الى أورست بطل المسرحية • ويلفت جوبيتر نظر أورست الى أن الانسان ليس شيئا من الاشياء فى العالم وانما هو وعى أو شعور معزول داخل ذاته • ويقول له ما ينبىء عن خطورة أفعاله في ايقاظ الناس من حوله • يقول لأورست ان ايقاظه للناس من حوله لا يؤدى الا الى منح الناس هدايا من العزلة والخجل • اذ لا يكاد المرء ينزع عن هؤلاء الناس أغطيتهم التى غطاهم جـوبيتر بها حتى يروا وجودهم فجـأة •• ذلك الوجود القبيح المسوخ الذى لا مبرر له » •

ويراود سارتر نفس الغيظ الذى أحس به ميرسو بطل رواية الغريب عند رؤية القسيس الذى جاءه من أجل الاعتراف الاخير قبل اعدامه . ان الطامة الكبرى التى رآها ميرسو فى مساهدة القسيس هى التى زادت الطين بله فى نظره . فأفحش شىء فى نطر ميرسو ، هو أن يأتى القسيس لتدعيم موقف عابث . ويخطر نفس هـذا الخاطر على ذهن سارتر حين يقول : « ما هى أهمية جوبيتر ؟ العدالة مسألة انسانية ولست بحاجة الى الله كى أتعلمها » .

فى هذه المسرحية يبلغ أورست ابن اجا ممنون وكليتمنيستر سن العشرين . ويصحبه مربيه ومعلمه فى رحلة الى مدينة ارجوس . وارجوس هى موطنه الاصلى الذى طرد منه فى سن التالثة . وقد طرد منها على اثر قتل اجيست عشيق كليتمنيستر لزوجها اجا ممنون والد أورست . وفى اثينا احتضنه بعض الاثرياء وعلموه الحكمة وحرية الفكر . وبقف هذا الفتى البالغ سن العشرين من عمره وسيما حكيما جميلا غنيا شابا متحللا من عقائده وتقاليده ومتخليا عن كل ما يربطه بوطنه وقومه ودينه أمام قصر أبيه دون أن يدرى شيئا .

انه هنالك يتمتع بالحرية المجردة . وهو لم يشأ أن يفعل شيئا من أجل استخدام حريته استخداما موضوعيا . لقد ألم بكل أطراف قصه تأنيب الضمير التى تخيم على مدينة ارجوس . ولكنه لم يتنبه الى أن دورا ينتظره هناك بين ربوعها . لا بد أن تكون المعطيات ذاتها مؤدية الىظروف عملية تدفع الى الانشباك . لا بد من الارتباط بالقضية أو بالوضع عن طريق الملابسات الملزمة وليس عن طريق المعرفة والاحاطة العابرة .

ويحدث التلاحم بين أورست وبين قضية بلده عن طريق ظهـــور الكترا . لا بد أن تتوافر الظروف المؤيدة للاشتباك والمولدة للرغبة فى أداء الدور المنوط بالمرء وبالميل الى الانتقام . ونجد فى مسرحية سارتر عن الذباب نفس النسق الذى نجده فى مسرحية الكترا من تألبف جان جيرودوه . فهو لا يغير كثيرا من موضوع المسرحية المستقى من التراجيديا اليونانية القديمة . والكترا هى أخت أورست التى تتحدث اليه أول الأمر دون أن تعرفه ، وكان قد قرر الرحيل الى اسبارطة فى نهـاية المنظر التانى من الفصل الاول . ولكنه لم يكد ينظر الى الكترا ويتحدث اليها حتى كان قد قرر مصيره فى الانتقام والبقاء مع أهل بلده .

واذا كان سارتر قد اختار اسم الذباب فذلك لان الفينيقيين كانوا يعبدون الها للذباب . وتصير هذه الحشرة هنا فى مسرحية سارتر ذات طابع مقدس . فاله الذباب هاهنا هو جوبيتر اله الموت المسيطر على مدينة

ارجوس وينتشر الرعب والفزع بين أهلها • وقد نشأت الكترا فى حياة مختلفة عن أخيها وفى وسط مغاير • لقد تربت فى قصر زوج أمها اجيست الذى قتل أباها واستولى على مكانه وقصره • وصارت الكترا خادمة لأمها وعشيقها أى انها شربت روح التمرد والكراهية • وبقيت منذ خمسة عشر عاما فى انتظار أخيها أورست الذى تقدم اليها مخاطبا باسم فيليب• ولم تكن تحيا الا على أمل أن يعود أخوها فينتقم من أمه وزوجها المذنبين من أجل شفاء مدينة أرجوس وخلاصها من شبح هذه الجريمة الذى يسيطر عليها • فبسبب هذه الجريمة تطن ملايين من الذباب فى جو مدينة منذ خمسة عشر عاما • وقد أرسل الآلهة الذباب ليعيش هناك • ويمثل الذباب فى المسرحية تأنيب الضمير •

ويسأل أورست جوبيتر : « ••• هل يندم أجيست ؟ » فيجيبه جوبيتر قائلا : « اجيست يندم ؟ سيكون مدعاة لدهشتى • ولكن ماذا يهم • ان المدينة بأكملها تندم من أجله • ولهذا الندم أهميته حسب الوزن » وهكذا نرى أن القاتل يسيطر على المدينة ويحكمها بغير أدنى تأنيب للضمير • أما مملكته التى يحكمها فتقبع فوق هذا التأنيب الضميرى الخاص بالناس الآخرين • انها تعانى من جراء اخطاء لم ترتكبها •

الندم والموضوعية :

حينما تتوالى الاحاسيس والمشاعر فى خاطر المرء نجده فى الحال يسعى الى خلق المشغوليات لنفسه بحيث يتلهى عن حياته الباطنة بالحركات الظاهرة أو بالاشياء التى تخص انتباهه والتفاته فيرفض المرء حياته الباطنة لأنها تخلو عادة من الانضباط ومن التقيد بهدف معين ولا يمكنه التحكم فى سياقها وتيارها النفسى والنتيجة هى أن يتحول بعضهم الى الصلاة وبعضهم الى قراءة الشعر وآخرون الى الانشغال بالعد والارقام •

وبهذه الحركة يتجه المرء عادة للبحث عن شىء ذى لون من المقاومة • ولا ينجح هذا الالتهاء المؤقت الا لدى بعض الناس من ذوى المستوى الشعورى المعين • ولكنه لاينجح فى الغالب • ورغم ذلك فانه يدفع بنا الى الفكر الحقيقى ويقودنا نحو الطريق الذى نضبط فيه أفكارنا وهو الطريق الذى نتلمس فيه أشياء موضوعية • أى أننا نعلق لذلك فكرنا على الاشياء الموضوعية • ولا تتحرر العقول الناضجة الجادة الا أمام الاشياء الموضوعية •• أمام الارض الصلبة اذا همت بالبناء •• وأمام بقايا النار اذا همت بتقدير المصائب والملمات •

وهذا هو ما حدث فعلا لميرسوه بطل الغريب ولأورست بطل الذباب، لم يكن يلائمهما هذا الانسياب العاطفى والتحلل الشعورى ازاء المرئيات • وحدث لهما ما حدث فى كل أمثال هذه المواقف بحيث لا تفع العين اطلاقا الا على ما هو ثابت مؤكد مهما كانت درجة سوئه • فعندئذ تنتهى الاحلام ويشرع المرء فى الارادة • وتصبح الحياة الباطنة سر تشكيل كل مانشهده فى الخارج • اذ أن الانسان لا يتحرر ولا يقوى الا أمام الشىء الموضوعى • فتلك هى طبيعة الانسان الذى يتهيأ بالفعل وسط الاشياء •

ولكن الفعل الارادى ذاته لا يتحقق الشروع فيـه الا اذا توافرت ملابسات الارادة التى تتطلب هذا الفعل الارادى • فقد كانت الفتنة نائمة كما يقول المثل ولعن الله من أيقظها • والحق أنه لا بد من دوافع استجابة معينة لدى الشخص كى يقبل بنفسه على تحقيق ارادته فى فعل ما •• ويظل المدى شاسعا بين الطموح وبين الفعل الواقع لدى الشخص • وبدون تضييق هذه المسافة بعوامل أخرى تلتقى الارادة بأشياء أخرى غير ما هو مقدر لها •

ويمكن أن ننظر مثلا فى تأنيب الضمير وفى الندم فنجد أنه لا يوجد اختلاف بينهما الا فى درجة الايمان أو الثقة المطلقة فى العمل الجديد من حيث يصبحان قابلين للتحقق فى التو ويصبحان كما يقول الان Alain متطهرين تماما من الخطيئة • أما تأنيب الضمير فهو أكثر شيوعا مما نظن • وهو لا يعدو أن يكون الفكرة فى عدم امكان شىء حيال الموقف الآن وفى المستقبل وفى اننا على هذا النحو واننا سنكون كذلك دائما • ورغم ذلك تبدو هذه الفكرة سخيفة ممجوجة بالنسبة الى اللاعب على الحبـل والى اللاعب على الكمان والى الخطيب • فهؤلاء لا يكفون عن رفض هذه الفكرة • ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم ان المران والاشتغال الطويل كفيـل بمحو درجة اليأس من اتقان هذه العمليات • العمل والدأب الطويل على مباشرة المران العملى كفيلان ببعث الاعتقاد لدى المرء على عدم الوقوع فى الخطأ •

وهكذا لا نكاد نغفر خطايانا كما يحصل بالفعل ولا نكاد ننساها الا اذا تملكتنا نزعة ارادية • لابد أن نلقى بأنفسنا الى نزوعنا الارادى كى نغفر لأنفسنا ما سلف • وكى نلقى الارادة من جديد لابد لنا من الصدام • اى لا بد من أن تصادفنا مقاومة وصلابة فى كل يحيط بنا • وعنـــدما يحدث الصدام تحدث اليقظة • لأن الانسياب العاطفى ينقطع حينما يرى المرء أن قدرته على غزو الشىء الموضوعى المتمثل فى ملابساته غير وافية • وهذه القدرة تنشأ عن احساس بالندم لا سبيل الى الافلات منه رغم انه لا سبيل الى الافلات من مقدور الامور السارية •

الفعل والأخلاق :

لو وضعنا أى رجل محل اورست ٠٠ هـل كان يتصرف تصرف أورست ؟ ولو وضعنا أى شخص فى موضع ميرسوه ، هل كان يتجاوب مع ملابساته على نحو ما تجاوب ميرسوه ؟ كما قلنا لا بد أن تتوافر عناصر معينة لدى المرء كى يصبح التعارض بين الفعل وبين صلابة الملابسـات المحيطة به قائما ٠ لا يستشعر صلابة الاحداث سوى من كانت له فى قلبه ومشاعره مجاوبات مع كل هذه العوامل ٠

فهل معنى ذلك أن الاخلاق تقتضى ظروفا معينة يتم فيها الفعـل الاخلاقى أكثر من مجرد الاداء الحسن والشروع الفاضل ؟ نحن نعرف أن الذباب سجلت سنة ١٩٤٣ خلال الحرب العالمية الثانية كل ما ساقته أوضاع الاسر وحركات المقاومة الى مشاعر سارتر ٠ ونحن نعرف أيضا أن الموقف الاخلاقى لم يكن قد اتضح تماما فى ذهنه أثناء تلك الفترة ٠ فهو لم يكن قد اكتشف بعد السبب الذى يخطو به تفكيره خطوة الى الامام فى هذا المجال ٠ اذ كان سارتر يبحث مخلصا عن السبب الذى يدفع المرء الى ربط حريته بسياق معين ٠ لم يكن سارتر قد اكتشف العامل الاساسى الذى يدفع المرء الى الالتزام والانشباك ٠

وأخيرا فى سنة ١٩٤٥ أى بعـد الحرب العالمية الثانية مباشرة استطاع سارتر أن يضع يده على عنصر التضامن البشرى La Solidarité Humaine بوصـفه أساس اشـتباك الحرية فى مشروع ما ٠ أما قبـل هذا الاكتشاف فقد كان هذا الاحساس لدى أورست مجرد التقاء مفاعلات واصطدام بالصلابة التى تفرضها الاشياء الموضوعية ٠ فيقول أورست : « ولكن ماذا ؟ من أجل أن نحب وأن نكره لا بد أن نهب انفسنا » ٠ ويحس بغير قليل من الاسى لأن الظروف اذا لم تكرهه على فعل شىء فلن يصبح له حق فى شىء وتظل حريته جوفاء فارغة ٠ انه لا يبدأ فعـلا فى المشاركة فى الاوضاع المحيطة به الا اذا أملت عليه هذه الاوضاع استخدام الحرية الكامنة فى قلبه ٠ وليست الاخلاق مجرد تصرف أهوج ازاء ما لا ينتمى الى عالمى وانما هى موقف يتخذه المرء حيال قضية تتجاوب مع عالمه ٠

وكما انتقل سارتر خلال الذباب من مفهوم الحرية الخاوية الى مفهوم الحرية المشبوكة بعد اليقظة من أثر الصلابة الخارجية فى مقاومة الاشياء الموضوعية ٠٠ كذلك انتقل كامو من الحيوية الحسية الى الاخلاق فوق معبر من الطبيعة٠ فهناك فضائل طبيعية لدى الانسان ٠ وهذه الفضائل مستقلة عن كل ثقافة أو تعليم اجتماعى ٠ انها تتمثل فى الاقدام واحترام الضعفاء

والاخلاص والخجل من الكذب ثم الاحساس بالاستقلال وتذوق الحياة . ولكن كيف يمكن أن يتوافر للانسان ما يبرر سلوكه حين يشبك نفسه في عمل سياسي ؟

لا تكاد هذه الفضائل تخضع لامتحان الظروف والمناسبات حتى يجد المرء أن كل شيء كأي شيء .. ومن ثم ليس ما يستوجب أن يخضع المرء نفسه لمثل هذا الوجود الفاضل . ولذلك تنساب الاحداث بغير أن يحدث أي احتياج حقيقي لأن يتوقف الانسان ويتمهل أمام مشاهد الحياة رأن بفحص ارتباطاته . كل شيء عبث ولا معنى له ولا ضرورة تملبها أوضاع الوجود المتوالية . ولا تلبث ميتافيزيقا العبث ومقتضياته الاخلاقية أن تشيع البرود في سلوك المرء . انه يعيش حياة لم تخلق من أجله ويتصرف في وجود لا ينتمي اليه . وتمضي الايام في رتابة وتمر السنون والحياة بغير أي مبرر . وفجأة تستشعر اصابع المرء صـــلابة الاحداث ازاء الاحساس بالفزع . ان الاشياء الموضوعية تقاوم ارادة الانسان ويستحيل استرجاع تسلسلها على هذا النحو أو ذاك . وحينئذ يدب الندم في قلبه وتحدث اليقظة الحقيقية .

انه يتمنى أن يستعيد تجربة الاشياء حتى يفعل شيئا ذا معنى في هذا الوجود الذي أعطي الينا بلا معنى . ومع السؤال الذي يفترضـــه الانسان : لماذا ؟ لماذا ؟ تبزغ اليقظة . فلماذا أحظى أنا بهذه الحياة دون غيري ولماذا ألقى هذا المصير دون سواه ؟ وفي أعمق أعماق العبث ووراء جدرانه السميكة أكتشف النقلة الى الفلسفة والى الاخلاق . في أعماق اليأس والجزع يرى المرء بوضوح حقيقة وجوده بأكملها ويبدأ الفعـل الندم هنا يبعث في الانسان حرارة الاندماج في الوقائع من أجل اعطاء معنى الى الوجود .

الحرية .. الحرية :

يقول جوبيتر في مسرحية الذباب موجها كلامه الى أورست : « من الذي خلقك ؟ » فيقول له أورست : « انت .. ولكن لم يكن ينبغي أن تخلقني حرا » فيقول جوبيتر : « ولكني أعطيتك الحرية لتخدمني » . فيجيب أورست : « هذا جائز . ولكن ارتدت الى نحرك ولا نملك ازاء ذلك شيئا .. لا أنا ولا أنت » .

والحرية ليست نجاح الفعل وهي ليست أيضا أخلاقيته . غير أن الحرية هي السلوك الانساني الكامن في أعماقه . يكفي أن يكون هناك انشباك

فى الأحداث وأن يتوافر عنصر التمرد حتى تترعرع الحرية بين أجوائها المزهرة • رلا اختيار للانسان فى ألا يكون حرا • واذا كان قد تعلم الحرية فلانه تعلم الخطأ وتعلم أيضا الندم • ونشأ عن الندم انه رأى بوضوح أنه لم تكن هناك ضرورة قط تبرر هذا السلوك دون ذاك • ولكى يفضل المرء سلوكا غير هذا السلوك أو ذاك فعليه أن يرى سلسلة أحداث الوجود وهى تدور من جديد أمام ناظره • غير أن أحداث الوجود لا تتراجع • ويضرب المرء بأيديه فاذا به يواجه صلابة الوجود ومقاومة المناسبات • ولذلك يتخذ لنفسه موقفا • هذا الموقف هو الذى يجعله يستشعر الحرية المفروضة عليه • ويجب أن تنفجر الحرية الحقيقية فى الفعل والتاريخ على السواء • فالحرية تفترض الالتزام • بل الالتزام هو الشرط الاساسى للسلوك الانسانى الحر • واذا انضاف اليه التمرد بوصفه روح الحرية اكتمل للسلوك عنصراه الاساسيان • وحينئذ فقط تتدخل الأخلاق لترى واقعية السلوك ابتداء من احساس عميق بالندم •

وقتل أورست عشيق أمه كما قتل أمه • وذعرت أخته من المشهد فلم تعد تشاركه الرضا على مافعل • واشترك أورست فى حديث طويل معها ومع جوبيتر وأصر على موقفه • وهو نفس الاصرار الذى تمسك به ميروسوه فى السجن أمام القسيس • والتقت المشاعر فى كلا المشهدين حينما صار كل منهما ذا اعتزاز وافتخار واعتداد بشخصه ووجوده حيال التقاليد والحياة • فذهبت الكترا تعكف على ندمها الأصيل • واتجه أورست الى شعبه فلم يأبه له أحد • واختفى أورست الى الأبد وذهب ميرسوه ليلقى الاعدام على المقصلة •

كلاهما ذهب وبقى الفعل مصدر ايحاء مخيف بقدرة الانسان على تدبير الأحداث • الانسان حر •• حر لأنه يجزع ويندم •• وحر لأن له قدرة على تصور الوقائع وهى تتوالى على نحو آخر سوى مظهرها الذى تأدت فيه •

وسيتعلم الانسان كيف يسلك فى الحياة على نمط أخلاقى سليم طالما كانت أعماقه مصدر ايحاء دائم بالصلابة فى الوجود •• فهذه الصلابة هى سر الندم وهى سر السلوك البشرى فى صدامه مع موضوعية الأشياء •• لان خطيئته الحقيقية هى وجود الآخرين • وهذا هو ذنبه •

١٧ ـ لماذا رفض سارتر الجائزة ؟

يشعر من كان يتابع صحافتنا الأدبية أواخر سنة ١٩٦٤ بأن مشكلة رفض الفيلسوف الفرنسى جان بول سارتر لجائزة نوبل شغلت حيزا كبيرا من المقالات • وتساءل أكثر الكتاب : لماذا رفض سارتر الجائزة ؟ وماذا يعنى رفض سارتر للجائزة ؟ وانقسم الكتاب الى طائفتين : احداهما تنعى عليه رفض الجائزة • وثانيتهما تقر موقفه وتؤيد رفضه لها • وكلتا الطائفتين تحاول أن تجد أسبابا وجودية أو غير وجودية لموقف سارتر من الجائزة • وبعضهم يرجعها الى حالة من الحالات النفسية المرضية التى تحتاج الى علاج •

ولا شك أننى شخصيا أجد طرافة فى التعليقات الادبية والصحفية التى كتبت بهذا الصدد • فهى فعلا تعليقات غاية فى الطرافة • انظر مثلا الى ما قاله محمد عفيفى فى مجلة المصور : « لم تكن جائزة نوبل لتضيف شيئا الى سارتر • فهل كان يمكنها أن تسلب منه شيئا ؟ هل كان سـارتر لينزل فى عينى لو أننى رأيته ماشـيا وفى جيبه دفتر الشيكات ؟ أعتقد أنها حالة من حالات المازوكية المتنكرة فى صورة كبرياء• وليت سارتر قبض ذلك المبلغ لكى يعينه على دفع أتعاب الطبيب النفسى»•

وقال فكرى أباظة فى نفس العدد من مجلة المصور : « لم أفهم لماذا اعتذر الفيلسوف سارتر الفرنسى عن عدم قبوله جائزة نوبل • حاولت أن أفهم فلم أستطع • ولم تقنعنى فلسفته ولا شهرته بل اعتبرت الاعتذار تقليعة فلسفية لا طعم لها ولا ذوق فيها » •

وتعددت الملاحظات التى أبداها كتابنا حول مسألة رفض سارتر لجائزة نوبل • ولا شك أن لهذه الملاحظات طرافة كبيرة لأنها تعكس فهم أدبائنا لأمثال هذه المواقف وتكشف عن أساليبنا فى ادراك هذه الأمور • بل انها تفضح أسلوب تفكيرنا ازاء مثل هـذه الأحداث التى تعد فى الواقع من صلب الأوضاع الروحية والفنية فى العالم •

وقد كثرت تعليقات الصحف حول هذا الموضوع • ولكن أحدا لم ينفذ الى قلب المشكلة الحقيقى • لم يحاول أحد أن يستطلع حقيقة الأمر داخل سياقها الوجودى • كذلك لم يحاول أحد أن يبين أهمية الحدث بالنسبة الى الوضع الفكرى العام الذى تصرف سارتر على ضوئه هـذا التصرف • فمن اليسير جدا على أى كاتب أن يجرى قلمه ببعض عبارات الثناء أو الخدش لسلوك سارتر ازاء هذه الجائزة • ولكن المهم هو أن نفطن

الى الابعاد التى تساند موقفه والى الاطار الذى تتجلى داخله عملية رفض الجائزة بوضوح .

ولننظر أولا فيما اذا كان تصرف سارتر ذاك مبنيا على عقيدة سياسية معينة . الواقع أن شهرة سارتر السياسية قد طبقت الآفاق . انه الانسان الذى يؤمن بواقع اشتراكى انسانى مزود بكل وسائل التحرير الحقيقى للفرد ، وانسانية واقعه الاشتراكى هى التى تجعله اليوم مثلا فريدا فى الايمان بالنظرية الاشتراكية ذاتها . ذلك أن سارتر يدهش أساسا أمام الموقف الوصفى الماركسى الذى يهتم بمقتضيات الأدوات الصناعية . انه يبدى اندهاشه أمام التعبيرات الماركسية التى تلتفت التفاتا خاصا الى الضرورات التى تفرضها وسائل التصنيع . وينبت سارتر نظريته الجديدة فى هذا الموقف مشيرا الى أن المسألة ليست مسألة خضوع لما تقتضيه الأدوات الصناعية بقدر ما هى مسألة مبادلة مع هذه المقتضيات .

لقد استطاع ماركس وآخرون من بعده أن يكشفوا عن مظاهر خضوع الانسان للمادة خلال عرضهم لمشاكل الصناعة فى مجتمع القرن التاسع عشر . فهذا المجتمع يقوم كله على عملية الارتباط بالفحم والحديد . فالفحم بوصفه مصدرا للطاقة يحدد بنفسه الوسائل التى تتيح لهذه الطاقة أن تكون ذات فاعلية . واذ يقوم الفحم بتحديد هذه الوسائل والأدوات الصناعية الجديدة يقوم أيضا بتحديد مناهج وأساليب جديدة لصنعه الجديد . وابتداء من هنا تظهر القاطرات البخارية والسكك الحديدية والاضاءة بالغاز وخلاف ذلك من الصناعات . ويتطلب هذا التعقيد المادى والآلى تقسيما للأعمال فى التو . أو بتعبير آخر يقضى ظهور المناجم والمصانع بظهور أصحاب رءوس الأموال والفنيين الصناعيين والعمال .

ولا شك أن ماركس وأتباعه قد لاحظوا كيف كان بزوغ الفحم والحديد داخل المجتمع شرطا من شروط الاخلال بالنظام الطبقى واعادة تنظيمه من جديد . وكان ذلك سببا أيضا فى ابتكار مشغوليات وهيئات جديدة كما ادى الى تنويع شديد والى اختلافات جوهرية فى نظام الملكية وغيره من النظم . كلنا نعلم ذلك . أما ما يبدو محيرا فى هذا الأمر فهو ان زوال الصناعات القديمة وبروليتارية الفلاحين قد ظهرت ونمت ابتداء من الغنى الأسطورى الذى صارت تتمتع به الانسانية وابتداء من تقدمها الهائل فى وسائلها الفنية والصناعية .

وهذا هو ما يشير اليه سارتر خاصة فى نظريته السياسية .

فالتقدم الاجتماعى الذى أصبح انسان العصر الحاضر يتمتع به انما جاء نتيجة لهذه الظروف • لا بد أن نفهم فى رأى سـارتر كيف أمكن أن تصبح هذه الواقعة الايجابية مصدرا للانقسامات الحاسمة داخل المجتمع المشتغل بالعمل ؟ ينبغى أن نفهم مؤديات هذا الوضع فى جميع صـوره الطبقية والاسغلالية والماديه والاجتماعية •

سيكون من الأصوب بلا شك فى رأى سارتر أن ننظر الى التصنيع كعملية ارتباط انسانى بالعمل وأن نلقى بذلك ضـوءا جديدا على كل الأوضاع التى تعرض لها التاريخ • فأسير الحرب مثلا فى الحروب القديمة كان يتحول الى عبد • وهذا نوع من التقدم بلا شك لأن تحويل الاسير الى عبد قد تم على أساس ارتباط هذا الأسير بنوع من العمل • وهـذا أمر محير فعلا ولكنه واقع واضح بذاته • لقد أضفت طبيعة الارتبـاط بالعمل لونا جديدا على مشكلة العبودية نفسها • ذلك أننا اذا نظرنا الى مشكلة الرق فى ذاتها بوصفها مشكلة تحويل الانسان من أسير الى عامل أصبح هناك فى التو نوع من التقييم للعمل الى جانب التقدير للانسان كامكانية للعمل • وبهذا نكتشف ايجابية الحدث من حيث هو نوع من طرح الانسانية والطابع الانسانى على الحروب •

هناك اذن فى رأى سارتر حركة ديالكتيكية وعلاقة ديالكتيكية داخل عملية تصنيع الحقيقة المادية • وهذه الحركة تنشأ بين الفعل بوصفه عملية نفى للمادة فى نظامها الحاضر وعند اعادة تنظيمها مسـتقبلا وبين المادة كمساند حقيقى طيع للتنظيم الجديد الذى نحن بصدده بوصفها نفيـا للفعل • ولا يمكن التعبير عن هذا النفى للفعل خلال حدوثه الا بعبارات من طبيعة الفعل ذاته • أعنى — أو يعنى سارتر على وجه التحديد — أن نتائجه الايجابية كما تتبدى فى تشكيلات الاشياء تتحول ضد نفسهـا وفى نفسها على صورة مقتضيات موضوعية وسلبية على السواء •

ولم نعد هناك أية غرابة فى هذا كله اليـوم • فنحن ندرك تماما ضرورة التغيير الاجتماعى وفقا لملابسات التعقيد وصناعاته الفنية • اننا نستطيع اليوم أن نفهم كيف تحدد الآلة ببنائها ووظائفها نماذج خاصـة لمن يقومون على خدمتها من بين الناس وتخلق بذلك أيضا هؤلاء الناس • واذا كان هذا صحيحا فان عملية تصنيع الحقيقة المادية من شأنها أن تضم الأشياء التى لا حياة فيها داخل وحدة شبه عضوية • واذا كانت هـذه الوحدة كلية شاملة فهى أيضا اجتماعية وانسانية •

هنا نكتشف فى الديالكتيك السارترى نوعا من العودة الى عنصر

الفاعلية الذى اشتمل عليه الديالكتيك عند هيجل • وهذا العنصر هو الذى افتقده الديالكتيك الماركسى • وهو الذى جعل موقف سارتر نوعا من الجنوح بالديالكتيك الى حقيقته البشرية فى وضعيتها • ومن هنـــا ارتكزت اشتراكية سارتر على التبادل الذى ينم بين الانسان وبين معطيات المادة فى حقيقتها وفى صناعاتها •

هذا هو جوهر التفكير السياسى عند سارتر • وليس فيه ما يحتم على سارتر رفض جائزة مادية أعطيت اليه كنوع من التشجيع على العمل • وليس فيه أيضا رفض للتقييم الذى يحدث على مستوى انسانى فى اطار العمل الايجابى المفيد • ولكن الحقيقية هى أن سارتر لم يرد أن يضـــع نفسه فى الوضع الذى يجعل رفضه الجائزة ذا بعد سياسى • لأن اختلافه الجوهري عن منطوق الديالكتيك الماركسى واضح • ولأن أى ارجاع لموقفه ذاك الى محاباة سياسية سيؤدى الى افساد مفهومه الاشتراكى المبنى على مقومات فاعيلة مختلفة • أعنى أننا لو توخينا متابعة موقف ســـارتر سياسيا فقط لجعلنا من تصرفه ذاك افسادا لحقيقة مفهومه الجديد • وعلى الرغم مما ذاع من الأسباب السياسية على لسانه فلابد من الحذر من المبالغة فى هذا الجانب • والجوهر النظرى الذى تقوم عليه اشتراكية سارتر هو لون مغاير لما تقوم عليه الاشتراكيات السوفييتية •

ولا شك أن ذهنية سارتر الشديدة لم تكن أيضا من ناحية ثانية سببا فى رفضه الجائزة • انه لم يعمد بعقله الى دراسة الأمر على مستوى عقلى بحت • فهذا المستوى العقلى البحت قد يؤثر فيه لارتباط فكره بواقعه ارتباطا كليا • ان هناك وحدة حقيقية بين أفكاره وأفعاله • هناك ترابط كلى بين ما يعتقده وبين ما يؤديه فى الحياة من تصرفات • ولكن الطابع العقلى ليس هنا صـــاحب الفاعلية الاولى والأخيرة فى الاجراء الذى اتخذه •

لذلك علينا من ناحية ثالثة أن نكتشف سر رفض سارتر للجائزة فى دائرة ما تمليه فلسفته الوجودية من حيث هى فلسفة مواقف يبزغ فيها السلوك تلقائيا •

والوجودية كما نعرف هى فلسفة المواقف • واذا شئنا أن نفطن الى حقيقة الامر فمن الضرورى أن نربط رفض سارتر للجائزة بالموقف الذى عاش فيه هذه الايام الاخيرة • وسارتر يرفض فى موقفه هذا أن تحدد أى سلطة من السلطات شرعية تفكيره • يرفض سارتر أن يجعل

تقويم فنه وفلسفته راجعا الى أى هيئة • فهو نفسه التبرير الأكبر لكل مؤديات فكره • ولا يمكن أن يقبل سارتر أن تسبغ أية هيئة من الهيئات نوعا من الشرعية على انتاجه •

لهذا رفض سارتر الجائزة • رفضها لأنه يريد أن يقول للناس ان ما أكتبه يحمل فى ذاته شرعيته • ويمكن أن نفهم هذا اذا قارنا بين سارتر وبين نابليون والعقاد • فنابليون أخذ تاج الامبراطورية من يد البابا ليضعه بنفسه فوق رأسه • والعقاد تسلم جائزة الدولة التقديرية فى الادب باسم الامة العربية وباسم الشعب العربى فقال : والفريضة الاخرى بل الاولى – فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى : نعمة الوعى القومى الذى وعانا فوعيناه ورعانا فرعيناه • فالحمد لله على ما الهم هذه الامة من وعى يقوم القيم فى موا ين الادب ، ومن رأى عام يجتهد بالرأى دائبا فيسمح له فيما اجتهد ودأب •

هكذا كان رفض سارتر نوعا من الاستناد الى نفسه بنفسه فى تقييم فنونه وتقدير أعماله على اعتبار أنه هو نفسه قيمة من قيم العصر والمجتمع والبشرية •

الباب الخامس

الفلسفة الوضعية المنطقية

١ ـ نقد الفيلسوف آير للمذهب الوجودى

الفريد جيولز آير هو أحد الاسماء اللامعة فى سماء الفكر الانجليزى المعاصر ٠ وهو استاذ المنطق بجامعة لندن وأكبر ممثلى المذهب المعروف باسم المنطقية الوضعية فى العالم ٠ ولكنه يختص داخل المنطقية الوضعية باتجاه خاص يطلق عليه اسم التحليل المنطقى ٠ وهذا الاتجاه فرعى داخل المذهب المنطقى الوضعي ولكنه يختص بأهم اتجاهاته وبأبرز ملامحه ٠ وهو الاتجاه الذى يصر آير دائما على تبعيته اليه ويضم جيلبرت رايل أستاذ الفلسفة بأكسفورد وجون ويزدم فى كيمبردج ٠ وهذا الاتجاه ليس اتفاقا مذهبيا بقدر ما هو اتحاد حول مفهوم معين للفلسفة ومنهج متقارب فى التفكير ٠

وقد تم أول تعرف لى عليه عن طريق المراسلة حينما كنت أعد بحثا عن المنطقية الوضعية بجامعة السوربون ٠ وفى خطاب مؤرخ فى ١٥ يناير سنة ١٩٥٣ ألح على حقيقة انتمائه الى مدرسة التحليل المنطقى دون بقية اتجاهات المنطقية الوضعية ٠ وأصر على اختيار هذه التسمية « التحليل المنطقى » دون بقية التسميات التى تطلق عادة على الفلاسفة الوضعيين المعاصرين٠والواقع أنه قد اتخذ لنفسه موقفا خاصا فى الفلسفة البريطانية عموما وبين المناطقة الوضعيين بالذات ٠ وله الى جانب محاضراته حلقة دراسية أسبوعية تلقى فيها الابحاث ويبدى عليها ملاحظاته داخل قاعة من قاعات جامعة لندن ٠

وقد استمعت اليه عدة مرات كما حضرت بضعة ندوات من ندواته خلال سنتى ٥٣ ـ ١٩٥٤ ٠ وفى احدى هذه الندوات استمعت الى بحث ألقاه أحد تلاميذه المقربين من مدرسى الرياضة بالكلية عن العقلانية فى العالم الحديث ٠ وكان الغرض من البحث هو اكتشاف مظاهر العقلانية فى الحياة المعاصرة واثبات تطور العالم أكثر فأكثر نحو هذه العقلانية ٠ وزعم صاحبنا المحاضر حينذاك ان العقلانية هى مظهر التطور وانها كانت دائما محور التقدم فى العلم والمعرفة ٠ وفى رأيه أن العالم يأخـــذ بهذه العقلانية أكثر فأكثر كلما تقدمت ظروف المدنية وأوضاع العلم فى المجتمع٠ وطلبت الكلمة فى نهاية البحث سائلا البروفسور آير أن يسمح لى بالتعقيب على هذا الرأى ٠ وقلت حينذاك ان المدنية الحديثة تدفع بالانسان المعاصر الى التنازل عن عقلانيته فى كثير من التصرفات وانواع الســلوك داخل

المجتمع . والاولى بنا أن نقول من ثم أن الانسان يتجه الى اللامعقول والى نوع من الايمان والتسليم كلما تقدمت به الحياة المدنية . وضربت مثلا لذلك ركوبنا الاوتوبيس دون أن نتحرى ما اذا كان السائق قد تناول كأسا من الخمر القوى فى الطريق الى عمله . ونحن نصعد عادة فى المصعد دون أن نبحث ما اذا كانت بعض المسامير قد تفككت فى مواضعها . يحدث هذا فى المجتمع الحديث ولا نجد له مثيلا فى الحياة البدائية حينما كان الانسان دائم التحسس لكل مواضع أقدامه . ولا نظن أن البدائى يدخل كهفا أو يستسلم لنوع من الغذاء دون أن يتحقق أولا من عدم وجود وحش مفترس داخل الكهف ودون أن يتلمس مواضع السلامة فى الغذاء . ذلك لأن وراءنا تجربة طويلة نعتبرها داخلة ضمن نطاق الاحاسيس الفردية ولا نعود الى وضعها موضع الاختبار من جديد كلما هممنا بأداء عمل من الاعمال . والاولى بنا أن نقول اذن : ان العالم يتطور مع المدنيات الحديثة نحو اللامعقولية .

وحاول البروفسور آير أن يجيب على التعقيب مؤيدا فى استنتاجه وختمه بقوله : لعلك لا تريد أن توصم العقلانية الآن بأنهـا بدائية فى التفكير ؟ فقلت : عفوا .. ولكنها بلا شك أبعد ما تكون عن ملامح الفكر العملى والتجريبى فى هذا القرن بالذات .

والبروفسور آير رجل يحمل طابع المفكر الاصيل ويمتاز بالقدرة الفائقة على السخرية . والسخرية عنده سلاح يضرب به فى أعمـاق الفلسفات التى يعارضها . وحين سألته مثلا : كيف أتوصـل الى لقاء الاستاذ رسل الآن ؟ أجابنى بقوله : لا داعى لازعاجه خلال فترة استمتاعه بشهر العسل الخامس على شواطىء الجنوب .

وهو يختلف فى اتجاهه المنطقى الوضعى عن مدرسة حلقة فيينـا التى اشتهرت بولعها بالعلوم الطبيعية وفكرة توحيد المعرفة وهو يختلف من جهة أخرى عن أقرانه من الداعين الى نفس المذهـب بأمريكا حيث تمسكوا ببعض أهداف الفر النمساوى مع انتقال تام الى مجال الرياضيات وفقه اللغة . فقد اختط آير لنفسه سبيلا أصح ما يمكن أن يوصف به هو أنه تحليل منطقى يربط بين العبارات المجزأة والواقعة المحدودة . واستند آير الى نقد ويتجنشتاين لنظرية العبارات الذرية واستطاع من ثم ان ينفصل بمذهبه عن رسل وأن يتعاون مع لفيف من المفكرين المعادلين له فى المنحى الفلسفى . وبذلك حدد موقفه أساسا معتمدا على واقعيـة تحليلية خالصة تقابل الكلمة والكلمة .

ومعنى هذه الواقعية مخالف لمعناها القديم فى مقابل المذهب الاسمى كما انه مخالف لمعناها الحديث فى مقابل المذهب المثالى • فيقال مثلا عن أفلاطون انه كان واقعيا بمعنى أنه قال بوجود المثل وجودا واقعيا حقيقيا وبأنها أكثر محسوسية من الأشياء الظاهرة • والواقعية كانت تعنى فى العصور الوسطى وأوائل عصور النهضة وجود مقابلات حقيقية للاسماء الكلية • وكانت تعارض بذلك مذهب الاسميين الذين تمسكوا باعتقادهم أن هذه الأسماء الكلية لاتعدو أن تكون كلمات دون مقـــابل حقيقى فى العالم الخارجى • وتنازع الواقعية فلسفات المثالية بوصفها مذهبا يدعو الى التعرف لا الى التفكير • فالواقعية تنظم المعارف وتبحث فى مضمونها •

أما عند آير فالواقعية تقترن تماما بالتحليل بوصفه لغة تقوم مقام الواقعية فى حد ذاتها ووسيلة الى وصف ما قد سبق التعرف عليه • ولهذا فان جميع مشاكل المعطيات ليست اشكالات ذات دلالة بالنسبة الى تفكيره• انها لا تعدو أن تكون اشكالات لفظية لأن الادراك واقعة عمـــومية ولأن المعطى الحسى ليس أكثر من طريقة فى التعبير وأسلوب فى الوصـــف • ويصبح الكلام عن المعطيات الحسية وسيلة لتقرير ما هو معلوم لدينا من قبل عن المظاهر المادية والأشياء الموجودة بالفعل وترجمته الى كلمات •

وقد استطاع هذا الفيلسوف التحليلى أن يقدم على نقد الوجودية قائلا انه سيحاول استعراض جملة من مشاكلها • بدأ فقرر منذ مطلع بحثه النقدى للوجودية أنه لا يزمع تفنيد الوجودية أو الدفاع عنها • وقال انه يريد فقط شرح مبادئها الرئيسية القائمة ومدى ما حققته من نجاح • ان فيلسوفها سارتر ليس فيلسوفا أصيلا وان كان أديبا ذا شـــأن كبير • ومعظم أفكاره المذهبية مستعارة من الفيلسوف الألمانى هيدجر الذى أخذها بدوره من هو سرل • وهذا الأخير على حد تعبير آير هو الذى اخترع مذهب الظاهريات • وأهم خصائص هذا المنهج الظاهرى المستحدث هو ابراز ملكة الحدس الماهوى • وتبدأ الوجودية مذهبها بابتعاث التعارض الذى شاع فى العصور الوسطى بين الوجود والماهية •

ان الصعوبة الأولى التى نلمسها فى عبارات الوجوديين هى عـــدم القدرة على تحديد معانى عباراتهم تحديدا واضحا • وتتمثـــل دعوى الوجوديين أساسا فى اعتبار الوجود سابقا على الماهية • واذا نظرنا فى هذه العبارة وجدناها تحمل حقيقة واضحة بالفعل • صحيح أن الوجود يسبق الماهية • هذه العبارة ضرورية منطقيا لأن أى شىء يأخذ طابعا معينا بالفعل لابد أن يكون موجودا • ولكنها فى الواقع جملة عرضية ولا تنطبق

فقط على الكائنات البشرية • لأن براد الشاى مثلا لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يمتلىء بالشاى فعلا كما أن الانسان لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يكون كائنا عاقلا مفترضين ذلك طرفا من تعريف الانسان • ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول ان العبارة التى تؤكد أسبقية الوجود على الماهية خاطئة خطأ واضحا • لأن الكلمة قد تحمل معنى وتصف بالتالى ماهية من الماهيات دون أن تشير الى وجود فعلى • ان العنقاء مثلا كلمة ذات معنى نميزها به من الصقر والنسر وقلم الحبر على الرغم من عدم وجود أى عنقاء • وبالمثل نجد أن معنى كلمة الانسان مستقل تماما عن حقيقة وجود الناس • فلا يكون لشىء وجود عن طريق التعريف • ورغم استحالة القول بوجود شىء لا يوصف يمكن تماما وجود أشيئا لم تخضع قط للوصف . وبهذا المعنى لايسبق الوجود على الماهية ولا يتلوه لأنهما مستقلان منطقيا أحدهما عن الآخر •

ولكن دعنا ننظر فيما يعنيه الوجوديون بقولهم ان الوجود سابق على الماهية • انهم يقصدون فيما يعتقد آير أن سلوك الانسان لا يمكن الجزم بما يئول اليه مقدما أو بطريقة قبلية كما يقول الفلاسفة • فمهما قلنا فى تعريف الانسان لا يمكن أن نملك ضمانا منطقيا لأية مقابلة بين هذا التعريف وبين ما يمكن أن يجرى بالفعل • ويعنى الوجوديون من ثم أنه لا صحة لأى تعميم من أى نوع فى ميدان الوعى الذاتى • وبعبارة أخرى ان كل وعى ذاتى لأحد الأفراد هو نفسه قانون نفسه • وهذا من أوهام الأغاليط • لأن مجرد القول بأن أفعال الكائنات الواعية لاتخضع لأى صورة صحيحة من صور التعميم هو نفسه تعميم يراد به أن يكون صحيحا بالنسبة الى كل الكائنات الواعية • ومن ناحية لماذا يكون نشاط الكائنات البشرية الواعى أقل قابلية للخضوع للقوانين العامة من التكوينات النباتية أو تحركات الأفلاك ؟ وهل معنى ذلك القضاء على علم النفس كعلم ؟ فمن الجائز ألا يكون علماء علم النفس قد توصلوا الى القدرة على تصور مستقبلية السلوك الانسانى • ولكن القدر الذى توصلوا اليه حتى الآن يسمح بسلامة فروضهم التعميمية • وعدم القدرة على التعميم المطلق فى ميدان السلوك الانسانى تشبه تماما عدم القدرة على التعميم فى قانون أى علم طبيعى أو قانون علوم الاجتماع •

وقد يلجأ الوجوديون الى حجة أخرى مؤداها أن القدرة على التنبؤ ببعض النشاط الواعى لأحد الأفراد لاتتضمن الحكم بأن هذا النشاط خاضع لقانون طبيعى • ان الناس تأخذ فى العادة ببعض أنواع السلوك فى مجتمع معين وقد تصل تصرفاتهم حينئذ الى درجة كبيرة من الثبات

ولكن ذلك لايعنى فى نظر الوجوديين ان الفرد يتحدد بالوسط الذى يعيش فيه أو أن سلوك أحد الأفراد يمكن أن يزودنا بقانون لسلوك فرد آخر · قد يخضع الفرد لتأثير الوسط الذى يعيش فيه ولكن هذا الوسط لا يحدد ذلك الفرد · انه يظل حرا حرية مطلقة ولا يعدو استخدام أفراد مختلفين لحرياتهم بنفس الأسلوب فى ظروف متشابهة أن يكون حقيقة احصائية · وهذه الحقيقة الاحصائية قد تفلح أو لا تفلح وفقا لوجهات النظر المتباينة ولكنها لا تهدم دعوى الوجوديين فى أن كل كائن واع هو نفسه قانون نفسه المطلق فى كل لحظة من لحظات حياته ·

وتظهر الآن صعوبة المقصود من القول بأن يكون الشىء محددا · فالتعارض بين القوانين الاحصائية والقوانين السببية ليست له أهمية كبيرة · ولما كان كل منهما يقوم بوصف انتظام السلوك أصبح من السهل تحويل القانون السببى الى قانون احصائى فى فروع العلم المختلفة · واذا أنكرنا بالتالى خضوع سلوك الكائنات الواعية للقانون الطبيعى مع التسليم يكون هذا السلوك نموذجا يمكن اكتشافه فاننا نجد أنفسنا أمام استخدام غير علمى لكلمة القانون · وذلك أننا اذا افترضنا التوافق بين الحرية المطلقة وبين أى درجة من درجات انتظام السلوك سيتحتم علينا القول بأن الذرات المادية تتمتع بالحرية المطلقة شأنها فى ذلك شأن الكائنات الواعية · وبهذا المعنى تصبح كلمة الحرية خالية من أى مضمون تجريبى وتصبح نسبتها الى الكائنات البشرية دون غيرها غير مجدية فى التمييز بين هذه الكائنات وبين سواها ·

بيد أن الفيلسوف الوجودى قد يلجأ أمام مثل هذا الاعتراض الى سند من الميتافيزيقا · قد يقول ان ثمة فرقا كبيرا بين الأشياء فى ذاتها والأشياء لذاتها · فالأشياء التى لا حياة فيها توجد وجودا من النوع الأول أى تكون عبارة عن أشياء فى ذاتها وأمرها لا يعدو أن يكون ما هى عليه . أما النوع الثانى أى الأشياء لذاتها فتوجد وجودا واعيا بمعنى أنها تعى شيئا من الأشياء وعيا ذاتيا وليس حسبها أن تكون وعيا بشىء ما · وبما أن الوجود لذاته هو وجود ذو وعى ذاتى فلا يمكن أن تحده سوى ذاته ·

هذا فى رأى آير نموذج للاستدلال الوجودى الذى يجد صعوبة فى متابعته · ولا يبدو ذلك فى نظره صحيحا لأسباب أولها أن كل حالة من حالات الوعى تعيها التجربة وعيا ذاتيا · وثانيا لو افترضنا صدق هذا الاستدلال الوجودى فماذا يمنع حالات الوعى الذاتى من الخضوع لقوانين

كأى شىء آخر • ويعتقد آير من ثم أن الوجوديين لم يقوموا بتحليل فكرة الوعى تحليلا جديا • وقولهم مثلا ان ما يعى ذاته يجب أن يتحـــول الى موضوع لنفسه وكونه موضوعا لنفسه يفضى بانقسامه داخل نفسه ••• وهذا كله لا يعدو أن يكون لعبا بالألفاظ • وتأتى الخطـــورة من أن كل مفهوماتهم تقوم أساسا على مثل هذه الاستدلالات • ذلك أنه من الممكن عزل فلسفة الوجوديين الميتافيزيقية عن فلسفتهم فى الحرية التى تقوم عليها • والواقع أن كل المشايعين للحرية الوجودية قد استهوتهم فكرتها مستقلة عن المفهوم الميتافيزيقى الغامض الذى تستند اليه • وهذا هو ما أدى الى انتشارها عند الجمهور العادى الذى لا يريد أن يشغل نفســـه بأساسها المنطقى •

ولا أود هنا أن أقوم بتعليق على موقف آير • بل أتركه يسترسل فى عرضه النقدى للآراء الوجودية وفقا لوجهـــات نظره • وسبق أن تكشفت فى غضون محادثتى معه بأول الكلام مدى الهوة التى تفصل بينه وبين التفكير الوجودى • وقد أثرت اعتراضى على عقلانية مذهبه متأثرا بموقف الوجودية من الذات الانسانية وبمفهوم الحرية بالمعنى الارتباطى لا بالمعنى القانونى • وآير نفسه يرى غرابة كبيرة فى نظرة الوجوديين الى الالتزام بوصفه مبدأ أخلاقيا • بل انه يرى تناقضـــا كبيرا فى ذلك لأن مجرد القول بضرورة الالتزام يحمل فى طياته القول بامكان التصرف على نحو آخر • ولا معنى اطلاقا لدفع الناس الى السلوك على نحو يسلكونه هم فعلا بالضرورة • ان المذهب ينص على أن الانسان ملتزم بالضرورة • فليس هناك اذن مفر من الالتزام اذا كان الرفض نفسه نوعا من الالتزام • وبالتالى فالمسئولية قائمة سواء اعترفنا أو لم نعترف •

أما ما يغيب عن ذهن الوجوديين فى هذه الحالة فهو أنهم بفرضهم أثقال المسئولية كسمة ضرورية لكل تجربة انسانية يقومون بتفريغهـــا تفريغا تاما من كل مضمون ذى دلالة • واذا تحملت مسئوليتى كانسان أيا كان ما أفعله فهذه المسئولية ليست حملا • وليس مطلوبا منى أن أفعل هذا أو ذاك • وانكار الجزمية له دلالته فى حد ذاته أو يمـــكن أن يكون كذلك بأى حال • ولكن وضع ذلك كمسلمة من المسلمات الاولية معناه أن الالتزام هو أن اختار سلوكى وفقا لاختيارى هذا السلوك •

ومعناه منطقيا أن هذا الكلام عن الالتزام لا يضيف جديدا الى دعوى المسئولية الشخصية وان كان يؤدى الى تقويتها من وجهة النظر النفسية • ولكن هذه الدعوى تفقد عنصريها المنطقى والنفسى على السواء اذا اقترنت

بفكرة وجودية أخرى من أفكار سارتر ٠ هذه الفكرة الأخرى هى عقيدته فى سيادة النفاق وعدم الاخلاص التى يسميها الايمان الكاذب والتى يصح أن نترجمها فى العربية بالمداهنة ٠ وسارتر يرتكب بشأن هذه الفكرة فى رأى آير نفس الأخطاء التى ارتكبها بشأن فكرة الالتزام ٠ فسارتر يزعم بطريقة تخمينية أن كل فعل انسانى هو بالضرورة مداهنة ويجعل من هذه العبارة حكما قبليا مستدلا عليه من أخص طبائع الوعى ٠ ولكن القول بأن المداهنة سمة ضرورية فى كل سلوك انسانى وأننى محكوم على بالمداهنة فى كل ما أعمل ٠٠٠ هذا القول يفقد فكرة المداهنة كل دلالة ٠ فليس هناك معنى لتحميل الانسان سمة المداهنة الا اذا كان فى امكانه منطقيا على الأقل أن يكون مخلصا ٠ أما اذا لم يكن هناك أى أمل فى سلوك الشخص سلوكا مخلصا مع نفسه فالقول بأن بعض الناس ليس مخلصا مع نفسه هو بمثابة عدم القول بشىء على الاطلاق ٠ انها لا تقوم بتعريف السلوك اطلاقا طالما أنها تنسحب على كل أنواع السلوك ٠ وتنصرف شخصيات القصص التى يؤلفها سارتر تصرفات لا اخلاص فيها ٠ ولكن اهتمامنا بهذه الشخصيات نابع اساسا من اعتقادنا بأنها تسلك سلوكا استثنائيا ٠ ويمكن بغير شك أن يدعم الوجوديون نظرتهم تلك بقولهم ان اغلب التصرفات التى تبدو لنا مخلصة هى فى الحقيقة خالية من الاخلاق وان ممارسة الخداع الذاتى أكثر انتشارا مما يبدو لنا ٠ ولكن حتى لو اعتبرنا ذلك حقيقة تجريبية فان امكانية الاخلاص تظل جائزة الوقوع ٠ وهذا وحده هو ما يضفى الدلالة التجريبية على المداهنة ٠

وهكذا تتحول التفسيرات الشعورية لدى الوجوديين الى ميول تفاؤلية أحيانا كما هو الأمر عند تأكيد كرامة الانسان أو الى ميول تشاؤمية أحيانا أخرى كما هو الأمر عند تأكيد الوجود الانسانى بغير دعامة أو سند ٠ ولكن الذى يعم المذهب هو الميول التشاؤمية ٠ وقد تقوت هذه الميول الأخيرة عن طريق فكرة السلب التى أقيمت على غلطة منطقية أولية عند استعمال كلمة السلب بوصفها اسما من الأسماء ٠ وهيدجر يبدأ كتابه « ما هى الميتافيزيقا ؟ » بقوله ان كل العلوم وكل الأعمال الانسانية تهتم بما يوجد أى بالوجود وبالوجود وحده ولا شىء عداه ٠ ولكنه يسأل نفسه عند ذاك : ماهو هذا اللاشىء ؟ العلم لا يسعى من أجل معرفة شىء عن اللاشىء ٠ ولكن ألا يعنى هذا أن اللاشىء معروف بوصفه مالا يسعى العلم الى معرفته ٠ ولكن كيف يمكننا أن نتكلم عن اللاشىء اذا كنا لانعرفه؟ وما هو اللاشىء ؟ وما دامت أية اجابة على هذا السؤال ستأخذ حتما صيغة القول بأن اللاشىء هو شىء ما فهى بدون شك اجابة لامعنى لها كما

يعترف هيدجر بذلك • ومع هذا فهو لا يتراجع أمام هذه الحقيقة • أما من وجهة نظر المنطق فلا صحه للسؤال أو للجواب • ولكن هيدجر يمضى الى ما هو أسوأ منطقا من ذلك حين يقول ان اللاشىء هو سلب كلية الوجود • ولابد لاستيعاب اللاشىء من استيعاب كلية الوجود فى سلبيتها • ولما كانت مهمة الميتافيزيقا فى نظر هيدجر هى دراسة مجمل الوجود فسينحتم عليه اعتبار السعى من أجل استيعاب اللاشىء مهمة من أجل مهام الميتافيزيقا • والسبيل الى الاجابة على ذلك انما يتم فى نظر هيدجر عن طريق ما يسميه بالقلق أو المعاناة •

ويكفى الوصول الى هذه المرحلة من أجل نفض أيدينا من الموضوع كما يقول آير • هناك كثير من فلسفات اللا معقول • ولكن هذه الفلسفات لا تنشأ الا فى وقت معين ومكان معين • والوجودية ليست بالفلسفة التى تتحدى أو تصمد أمام التنفيذ • ولعل ذلك يدعونا الى الالتفات الى سر نجاحها فى مجال غير مجال الفلسفة ألا وهو مجال السياسة •

٢ ــ فلسفة وتجنشتاين

جورج بيتشر هو مؤلف كتاب فلسفة وتجنشتاين • والكتاب من أحدث ما ظهر فى الفكر المعاصر • والمؤلف حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة هارفارد • وهو الآن أستاذ مساعد فى الفلسفة بجامعة برينستون • وهو ينظر الى وتجنشتاين نظرة عالية تسمح له بأن يرى فيه أعظم فلاسفة القرن العشرين • ولكنه يدرك فى الوقت نفسه صعوبة آرائه الفلسفية • لأن وتجنشتاين أراد أن يقيم فلسفتين مختلفتين واراد ان تكون لكل من هاتين الفلسفتين تفسيراتها الخاصة بها • والفلسفة الأولى هى تلكالتى وضعها وتجنشتاين فى البحث المنطقى الفلسفى المعروف بأسم تراكتاتوس لوجيكو فيلو سوفيكوس • والفلسفة الثانية هى تلك التى تنتمى الى كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية .

ويحاول جورج بيتشر فى هذا الكتاب أن يتيح فرصة للقراء من أجل فهم مؤلفات وتجنشتاين • فهو يعقد أولا مقدمة طويلة عن حياة وتجنشتاين وأهميته الفكرية • ثم يخص الفلسفة الأولى المستمدة من كتاب البحث المنطقى الفلسفى بالنصف الأول من كتابه • وفيه يعمد جورج بيتشر الى تجلية مذاهب وأفكار البحث المنطقى الفلسفى الذى يعد من المؤلفات الهامة ذات التأثير الكبير • ذلك أن وتجنشتاين استخدم فى هذا الكتاب

كثيرا من الألفاظ العادية بمعانى فنية خاصة . وهو لا يكشف خلال استخداماته لهذه الألفاظ كل الاعتبارات التى تجعله ينساق الى النتائج الخاصة به . ويقوم بيتشر لذلك بشرح الألفاظ الرئيسية التى تعد بمثابة المفاتيح لكل فلسفة وتجنشتاين . ويورد بالاضافة الى ذلك كل العمليات الاستدلالية الخلفية التى تكمن وراء عبارات وتجنشتاين .

ويخص بيتشر الفلسفة الثانية التى نماها وتجنشتاين فى كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية بالنصف الأخير من كتابه . وهنا يقدم بيتشر صورة شاملة للنتائج الأساسية الخاصة بهذه البحوث الفلسفية ذات الطابع الاصيل الممتع . ويحاول بيتشر هاهنا أيضا أن يستعرض الأغراض التي يهدف اليها وتجنشتاين والتى يسعى لتحقيقها فى حقل الفلسفة . وهو يحاول أيضا أن يحدد الدوافع المحركة لتفكيره .

ويرتفع وتجنشتاين فى نظر بيتشر الى حد أن يراه أعظم فلاسفة هذا القرن،وهو يسوق كتابه عن فلسفة وتجنشتاين كمدخل الى هذه الفلسفة وأشار بيتشر فى مقدمة كتابه الى أنه ليس ثمة ما يدعو الى انكار ما يتسم به وتجنشتاين من أنه فيلسوف عسر الفهم . وقد ذكر وتجنشتاين فى مطلع بحثه المنطقى الفلسفى أنه بحث قد يفهمه يوما واحدا من الذين خطر على أذهانهم نفس أفكاره أو ما يشبهها على الأقل . ولكن البحوث الفلسفية أكثر وضوحا من البحث المنطقى الفلسفى وعباراته ومعانيه أقرب الى السهولة . ويعترف بيتشر من أول الأمر بأن خبرته ليست كبيرة فى أبواب المنطق والرياضة . ودفعه ذلك الى إغفال كل ما يتعلق بهذه الموضوعات داخل كتابى وتجنشتاين .

ويضع بيتشر شخص وتجنشتاين بين رجال الفكر المتميزين بالانفعالات الحارة مثل أفلاطون وأوغسطين وكيركجار ونيتشه . فقد شغل هؤلاء المفكرون بأعمالهم الفلسفية وانهمكوا فى القضايا التى واجهتهم والتى عاشوا من أجلها . ويحتاج هذا النوع من المفكرين الى مشايعين وأتباع . ولكن أفكار وتجنشتاين تتميز من سواها بالاصالة والنضارة والقوة . وتبدو آراؤه كما لو كانت تخصه هو وحده وكما لو كانت وليدة فهمه واكتشافه حتى اذا كانت هذه الآراء مطروقة معروفة من قبل .

وتكمن قيمة هذا العرض الجديد لفلسفة وتجنشتاين فى قدرته على تجلية هذه الجوانب الدافئة فى شخصية فيلسوف الوضعية المنطقية الأكبر . أهمية الكتاب اذن هى أنه يعالج موضوعات وتجنشتاين معالجة

فلسفية تبرز العناصر المذهبية فى كيانه الروحى • انه يظهر فلسفة وتجنشتاين مع اهتمام خاص بالأصالة الضاربة فى أعماقها والآفاق التى شارفتها •

وقد ولد وتجنشتاين فى ٢٦ ابريل سنة ١٨٨٩ بمدينة فيينا • وكان أصغر ثمانية أخوة : خمسة بنين وثلاث أناث • وأسرته موسرة مثقفة ذات مكانة • وعلى الرغم من أن الده المهندس كان من مؤسسى صناعات الحديد والصلب فى النمسا • فقد ارتبطت الأسرة بعلاقات صداقة مع كثير من الموسيقيين أشهرهم برامز وكانت ذات اهتمامات موسيقية كبيرة • ونشأ لودفيج وتجنشتاين ذا ثقافة بيتية الى أن التحق بمدرسة الصناعات الهندسية فى برلين حيث بقى حتى سنة ١٩٠٨ • وظلت الميكانيكا بالنسبة اليه أكثر من دراسة وأكثر من هواية طيلة حياته • فكان يقوم باصلاح أية آلات أو أجهزة يصيبها العطب • لذلك نستشعر مدى اهتمامه بالاشارة الى الهندسات الميكانيكية فى غضون كتاباته ونعرف سر تقديمه للأمثلة والتشبيهات من هذه الفروع •

وبدأ وتجنشتاين يدرس الهندسة الميكانيكية فى قسم الدراسات العليا بجامعة مانشستر • ثم تفرعت هواياته الدراسية نحو الطيران الجوى الى أن انتهى الى التخصص الكامل فى الرياضة البحتة ثم فى أصول الرياضيات • وعن هذا الطريق نفذ فيلسوفنا الى الفلسفة ذاتها • وعن طريق الفلسفة نفذ الهم والعناء الى ضميره وانطبعت الظلال القاتمة على جبينه • وأخذ من ثم يحس باليأس الكامل من تعاسة الوضع الانسانى • وتصلح فلسفته لأى شىء الا أن تكون ضربا من الوجودية • ومع ذلك فقد روى مرة لأحد أصدقائه أن أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر هوكيركجورد • وكان يفطن الى دقة تعبيرات كيركجورد عن اليأس ويوافقه على أن وضع الانسان بنفسه هو وضع فى أقصى آماد اليأس • وكأنما كان يستصرخ الله أحيانا من أجل التدخل فى الأحداث البشرية •

ولتدرك كيف اشتغل وتجنشتاين بالفلسفة يمكنك أن ترجع الى مقال طريف فى هذا الصدد ضمن مقالات برتراند رسل فى كتابه عن صور من الذاكرة (١) • سنقف من كلام رسل على قصة اشتغال وتجنشتاين بالفسلفة • وقد شهد مور أستاذ وتجنشتاين أيضا بنبوغه وهو طالب كما شهد برتراند رسل بذلك • والمشكلة هى أن هذا الرجل لم يستطع

---

(١) صور من الذاكرة ص ٢٨ ترجمة أحمد ابراهيم الشريف •

يوما أن يحقق التوازن المطلق بين عمله وكسب عيشه وبين اشتغاله بالفلسفة . ولعب وتجنشتاين دورا سقراطيا فى تسجيل مرحلة الفكر المعاصر فى الوقت الذى عاشه . ولكن استطاع مع ذلك أن يؤثر على كل تيارات الفلسفة فى وقته ومن بعده ومات فى ٢٩ ابريل سنة ١٩٥١ معتقدا أنه قد وفى مشاكل الفلسفة كل الحلول اللازمة .

ويتكون كتاب البحث الفلسفى المنطقى من فقرات وعبارات قصيرة تشبه الحكم . وهو لا يعدو أن يكون ثمانين صفحة مع مقدمة وأسلوب كتابته قوى مشوب بالصعوبة . والأفكار مركزة مضغوطة بصورة تشعرنا بمدى الجهد الذى بذله فى اعداد كل فقرة . ويحتاج الكتاب الى طريقة تناول الكتب المقدسة من أجل استشفاف معانيه المرتبة داخل عبارات مرقمة .

ويحتوى كتاب البحث المنطقى الفلسفى على دراسة ميتافيزيقية لاعتبارات اللغة والمعنى . ويبدأ الكتاب بعبارات عن الوقائع فيقول :

العالم هو كل موضوع البحث والدراسة .
والعالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء .
وينقسم العالم الى وقائع .

وليس غرض وتجنشتاين هو أن العالم مكون من وقائع أو أن الوقائع هى مادة العالم . على العكس :

تنشىء الأشياء جوهر العالم .

وهكذا نشعر بأن وتجنشتاين يتعرض للموضوع من زاوية خاصة فى العبارات التى سردها فيما يتعلق بالوقائع الذرية (١) . ولاشك أن بيتشر قد عرض هذه المسألة عند وتجنشتاين عرضا جميلا حين قال : قد يبدو لنا أحيانا أن العالم يتكون من أشياء وأن العالم ما هو الا مجموع الأشياء . وهذه هى وجهة نظر الحس المشترك الذى يبنى فرضه على أساس أن العالم هو فعلا مجموع الأشياء . واذا كان العالم هو مجموع أى نوع من الأشياء فلابد أن تعطينا القائمة التى تضم تلك الأشياء مايمكن هذا العالم أن يكون وأن تزودنا أيضا بوصف كامل للعالم . ولكن لا يمكن أن يكون الأمر على ذلك النحو اذا كان العالم هو مجموع الأشياء . فان القائمة التى تضم أسماء جميع الأشياء الموجودة فعلا لا تعطينا سوى فكرة غير دقيقة عما يمكن هذا العالم أن يكون . اذا طلب منك واحد من الناس أن تصف له غرفة

(١) Logical Atomism : Russell

وعددت له فى اجابتك كل ما فيها من محتويات وكل الحوائط والشبابيك والأبواب وما الى ذلك تكون قد أديت مهمتك بصورة ضعيفة جدا ٠

فليس المطلوب هو مجرد قائمة الأشياء بل المطلوب أيضا هو تعداد أوصاف هذه الأشياء وكيفية تنسيقها داخل الحجرة ٠ كان ينبغى اذن أن تضيف الى اجابتك أنه كان يوجد كرسى بجوار النافذة وأن مخدة حمراء ذات زهرة مطرزة كانت موضوعة فوق ذلك الكرسى ٠ والى جوار الكرسى حيوان صناعى فى حشـــو من القماش والى جوار هذا الحيوان شىء آخر وثالث ورابع ٠ ولكن ما تحكيه اذن ليس جملة أشياء بل جملة وقائع ٠ وتكمن حقيقة العالم فى أن ثمة وقائع كيت وكيت وليس فى أن تمة أشياء كيت وكيت ٠

ويمكن أن نروى الموضوع على الوجه التالى ٠ افرض انك أردت أن تقوم باعداد غرفة من جملة أشياء محددة ٠ ستكون أمامك فرص لا حصر لها لتجميع الأشياء وتنظيمها ولاختيار الصفات والكيفيات التى توضع فيها حتى تصبح مهمتك شاقة وباعثة لليأس ٠ مع أن فى استطاعتك أن تقوم بذلك فى سهولة اذا أعطيت قائمة بالوقائع الخاصة بهذه الغرفة ٠ ويمكن أن يقال باختصار أنه يوجد عدد كبـــير من العوالم الممكنة التى نستطيع انشاءها من الأشياء التى يتكون منها هذا العالم الحاصل بالفعل ٠ لأنه من الممكن تنظيم هذه الأشياء فى طرق متباينة وفى روايات كثيرة وهكذا ٠ ولكن ليست الأشياء الموجودة بل الوقائع الموجودة هى التى تحدد تحديدا قطعيا هذا العالم ٠٠٠ هذا العالم القائم بالفعل ٠٠٠ كعالم متميز من سواه من العوالم الممكنة ٠

وهكذا تفرض نظرية وتجنشتاين نفسها ٠ ومؤدى هذه النظرية ان العالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء ٠ بل هى نظرية تفرض نفسها أكثر فأكثر اذا انصب تفكيرنا على العالم من حيث هو زاحف ذو أبعاد زمانية ومكانية أربعة يتمدد فى جميع الاوقات عبر كل الازمان ٠ وليس من حيث هو تلقائى كلى من ثلاثة أبعاد كما هو ماثل فى اللحظة الحاضرة ٠ فالعالم الذى يخضع لمثل هذا النوع من القياس والنظر يضم وقائع لا حصر لها مثل واقعة عبور قيصر نهر الروبيكون (قبل موقعة بومبى) وشرب سقراط السم ٠

ولكن ما شأن الوقائع ذاتها ؟ لاشك أن وتجنشتاين فكر فى الواقعة بوصفها شيئا معقدا موجودا فى العالم أو بوصفها مجمـــوعة من الأشياء

المنظمة أو المؤتلفة على نحو معين · فتنتظم متلا واقعة أن القطة راقدة على المفرش فى عقـدة مكـونة من القطة والمفرش وبحيث تكون القطة فوق المفرش · ويمكن استخلاص هذا الرأى لدى وتجنشتاين من عبـاراته التى سجلها بشأن الوقائع وبشأن حالات الأشياء · ولم يلبث وتجنشتاين أن اكتشف الخطأ فى هذه النظرة ·

ويطلق بيتشر اسم وتجنشتاين المبكر على وتجنشتاين صاحب البحث المنطقى الفلسفى وصاحب مقال « بعض النظرات على الأشكال المنطقية » المنشورة فى سنة ١٩٢٩ · أما وتجنشتاين صـاحب الكراسات الزرقاء والبنية وكل المؤلفات التى تلت تلك السـنة فيطلق عليه عـادة اسم وتجنشتاين المتأخر · وقد راعـى بيتشر هذه التسـمية فى الكلام على وتجنشتاين فى مرحلتيه · وأشـار الى هجوم شـنه لوكاس على موقف وتجنشتاين المبكر بشأن الوقائع فى مقال عن عدم احترام الوقائع بمجلة الفلسفة فى ابريل ١٩٥٨ ·

وأهم نقطة هنا كما يقول بيتشر هى أن وتجنشتاين المبكر فكر فى الوقائع بوصفها عقدا حقيقية موجودة فى العـالم · لاشك أنه اعتقد بأن الوقائع هى أشد الأشياء أساسية فى الحقيقة كما أشار الى ذلك فى عباراته السالفة « ينقسم العالم الى وقائع » و « تنشىء الأشياء جوهر العالم » · ولكن الأشياء التى أشار اليها وتجنشتاين هنا هى تلك التى يمكن أن توجد مستقلة عن الوقائع · وعلى هذا يمكن أن توجد الوقائع وحدها فى ذاتها مستقلة عما عداها · وهكذا خضع وتجنشتاين الشـاب لاستهواء الوقائع بوصفها نوعا من الشىء المعقد ·

فأهم نقطة رئيسية فى مذهب وتجنشـتاين هى أنه كان ينظر الى الوقائع كما لو كانت شديدة التعقيد وكما لو كانت تشتمل على ما هو أقل منها تعقيدا · وهذه أيضا تشتمل على ماهو أقـل تعقيدا وهكذا · وفى أقصى الشوط نصل بالضرورة الى وقائع لا تنحل الى ما هو أبسط منها وهى الوقائع التى لا تحتوى على وقائع أقل تعقيدا · وهذه هى مايسمى بالوقائع الذرية · وليست هذه الوقائع بسيطة بساطة مطلقة لانها تتكون من عناصر ولكن هذه العناصر ليست من الوقائع الأكثر بساطة · ومن ثم يمكن القول أن الوقائع الذرية هى الأبنية النهائية لهذا العالم بمعنى أن العالم ينقسم فى النهاية الى تلك الوقائع · وتلك هى أبسط الاشياء التى تقوم بنفسها والتى يمكنها أن توجد بذاتها فى انعزال ·

وقد وصل وتجنشـتاين الى مذهبه فى الوقـائع الذرية عن طريق

اللغة • هكذا يذهب بيتشر فى تقديره لوتجشتاين • لقد ظن ونجنشتاين أن بعض تقديرات اللغة توجب وجود حقائق ذرية • فقد بدأ وتجنشتاين عمله فى الفلسفة ابتداء من أصـــول الرياضيات حقـا • ولكنه سرعان ما اكتشف أن تحليل العبارة هو الذى يعطينا صيغة منطقية صحيحة • ولهذا أعطى وتجنشتاين قيمة كبيرة لنظرية رسل عن الأوصاف وتأثر بها تأثرا كبيرا واضحا •

وقد استخدم وتجنستاين فى كتابه المسمى البحث المنطقى الفلسفى كلمة ألمانية للتعبير عن القضـــية الأولية • وهذه قد تعنى أحيانا الجملة الأولية • فهناك فارق بين ما سميه الفضية الأولية وما نطلق عليه اسم الجملة الأولية • ومع هذا فلا خلاف اطلاقا بينهما من حيث التعبير اللغوى • وكى نوضح الفارق بين الجملة والقضية نقول ان القضية هى الافكار التى يمكن أن تعبر عنهـــا الجملة • فالجملة تؤلف من كلمات وفقـا لقواعد التركيب اللغوى • وهى تنتمى الى لغة معينة كما لو لم تكن العبارات مكونة من ألفاظ وكما لو لم تكن تنتمى الى لغة •

فاذا قلت مثـــلا : الدنيا تمطر بالعـــربية والانجليزية والفرنسية والألمانية حصلت على أربع جمل • ولكننى أحصل على قضية أو عبارة عندما أنظر فيما تعنيه هذه الجمل • تستخدم كل هذه الجمل من أجل التعبير عما نسميه بالقضية وهى مالا يطلق بأى من هذه اللغات • لا توجد قضايا من لغة معينة وهى ما يحتمل الصدق والكذب • أما الجمل فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة • لو قلت مثلا : هل جملة « الدنيا تمطر » الالمانية كاذبة أو صادقة ؟ فلن تجد جوابا لذلك • أما اذا شاء أحد الناس أن يصف الجو فى حالة بالذات بقوله « الدنيا تمطر » فقد قال شيئا يحتمل الصدق أو الكذب • وحينئذ نقـول انه قد صاغ قضية تشـــير الى وقت ومكان محددين •

وقد كان وتجنشتاين شديد الشعور بالفارق الذهنى بين الجملة والقضية • فهو يرفض القول بأن القضية هى المضمون الفكرى أو العقلى المنفصل عن الجملة والمؤدى مع ذلك فيها • على العكس من ذلك تماما يحدد وتجنشتاين القضـــية بأنها هى نفسها الجملة وقد دخلت فى علاقة ما • فالقضية هى هى الجملة ولا شىء أكثر من ذلك • كذلك نقـول ان العم لا يمكن تعـريفه بأنه مجرد انســـان • ولكن عندما يكون آلعم عما فهو انسان مرتبط بعلاقة ما ومع ذلك لا يعدو أن يكون انسانا •

وتعد القضية الأولية فى نظر وتجنشتاين قضية لا تنحل الى قضايا

أكثر أساسية منها على نحو ما لا تحتوى الواقعه الدرية على وقائع أكثر بساطة • وقد وافق رسل فى نظريته عن الأوصـــاف على امكان تحليل القضية الى قضايا أبسط منها • أما وتجنشتاين فيقول بوجود فئة من القضايا الاساسية بصورة مطلقة ولا يمكن تحليلها الى ما هو أبســط مىها وهذه الفئة من القضايا هى القضايا الأولية •

وتتكون القضية الأولية أساسا من أسماء ووتجنشتاين يستخدم كلمة أسماء فى هذا المقام بصورة فنية علمية تستدعى تخصيصها على هذا النحو • هناك أسماء كبيرة متلا كالميدان والبقرة وسقراط • ولكن أسماء وتجنشتاين هى الوحدة التى لا يمكن تحليلها أو تعريفها • الأسماء لدى ونجنشتاين هى الوحدات التى يمكن تعريفها شفويا • فالاسم عنده هو ما لا يمكن تجزئته بالتعريف • انه الاشارة البدائية • والاسم اذن هو ما يمكن تحديده بطريقة شفوية بحتة بأن أشير الى هذا • فيكون الاسم شيئا وتصبح الأشياء بالتالى بسائط • والقضية الأولية هى القضية التى تحتوى فقط على ألفاظ تحدد البسائط •

ولما كانت هذه العبارات الأولية تنبنى أساسا على تعريفات مشهدية ولما كانت القضايا الأولية صورة للحقيقة فمن المسلم به أن كل تقدم فى التفكير سيحدث فى ملامسة مستمرة للوقائع . وكل العبارات الوصفية واضحة جدا لأنها عبارات تهتم بوصف مواقف محددة تماما • وما ليس واضحا فى لحظة واحدة هو ما يتعلق بوصفه عبارة معينة أو هو التحليل الصحيح الفعلى للقضايا الأولية • وعلى الفيلسوف أن ينبئنا بذلك • لأن هذه هى مهمته •

أما الجزء الثـــانى من كتاب بيتشر فهو شرح وتفســير للبحوث الفلسفية • وهذه البحوث هى الكتاب الهام الثانى الذى يتضمن أغلب آراء وتجنشتاين الفلسفية • وعندما انتهى وتجنشتاين من تأليف البحث المنطقى الفلسفى كان يعتقد أنه أتم حل كل مشاكل الفلسفة • ومع هذا فهو يرى أن ثمة مهـــاما أخرى للفلسفة وهى أن يحـاول النقد الفعلى للأفكار •

ولذلك يخضع وتجنشتاين فكرة التحلبل لنقد عنيف فى الابحـاث الفلسفية • لقد سبق أن أخذ وتجنشتاين بالمبدأ القائل بأن القضية تنحل الى قضايا أكثر بساطة تعبر عما تعنيه القضية الأصلية • ويؤدى عملية التحليل الى وضوح معنى القضية • أما فى الأبحاث الفلسفية فهو يتعرض

لنقد هده النظرية · وينحقق وتجنشتاين خاصة من خطأ الفلاسفة حين يحاولون الكلام عن الأشياء منفصلة عن كل سباق · وحين يعمدون الى التفكير فيهـــا بألفاظ مطلقة · واذا كان وتجنشـــتاين قد أبى الاعتراف بوجود المعضلة فى البحث المنطقى الفلسفى فانه ها هنا فى الأبحــات الفلسفية يفرر أن الفلسفة تبدأ فعلا بالمعضلة ·

والفلسفة هى فى النهابة معركة ضد انجذاب العقل تحت تأثير اللغة · انها حرب ضد السحر الذى تحدثه فينا أشكال التعبير · وقد يقع الفلاسفة فى فهم خاطىء للغة مما ينشأ عنه نوع من الحيرة الشديدة · ولعل مصدر الخطأ الأكبر فى اساءة الفلاسفة لتفسير اللغة هو تطلعهم القوى نحو الوحدة · فهم يميلون الى الأخذ بالصور على نحو جدى حينما تتجسد فى لغة عادية · وهم يجنحون نحو دفع التماثلات الى حد كبير · وحينما يصلون الى ذلك الحد يقعون فى ورطات كثيرة · فمن المؤكد أن الصور تنشأ من تطبيقها تطبيقا سيئا · ويكون التطبيق السيىء عادة نتيجة لأخذ الصور مأخذا جديا أكثر مما يلزم ولدفع التماثلات أو النماذج دفعا بعيد المدى ·

وتعد جميع القضايا دالات صدق للقضـــايا الأولية · وهى قضايا وصفية لمواقف أكثر أو أقل تعقيدا · ولهـــذا يعبر وتجنشتاين بقوله : الصيغة العامة للقضية هى ، هذا هو حال الأشياء · والواقع أن رغبتنا فى الوحدة لا تتعلق باللغة وحدها · ذلك أننا نتوسم شيئا مشتركا بين جميع الخيول وبين كل المناضد وبين كل الرجال وبين كل الألعاب وبين كل الديانات وهكذا · وهذا ادعاء طبيعى · لأن فئة الخيول مثلا لا يمكن أن تكون مجرد مسألة شكل · ولابد أن يكون لأعضـــائها من الخيول بعض الخصائص المشتركة مهما بلغ الاختلاف بينها · والا فلا يمكن أن نطلق عليها اسم الحصان · وهذه الخصائص المشتركة هى التى تنشىء ماهية ذلك النوع من الأشـياء أى هى التى تنشىء الحصـــانية · ولما كان من الضرورى انتماء كل شىء فى الوجود الى نوع معين فمن الضرورى أن يكون لكل شىء ماهية ·

وينزع الناس نحو ماهيات الأشـــياء كما يتطلعون الى الوحدة · ويحاول وتجنشتاين اظهار ما فى الاعتقاد فى الماهيات من خطأ على الرغم من كونه حالة تجرى مجرى العادة · وكما كانت عادة الفلاسفة أن ينزعوا نحو التماثل والوحدة أخذ وتجنشتاين على عاتقه مهمة اكتشاف التنوع والتعدد · وفى رأيه انه يكفى أن ندرس مثلا أفرادا مختلفين ممن ينطبق

عليهم لفظ عام معين لنرى أنه لا يوجد شيء مشترك بينهم على الاطلاق ٠ وانظر الى الألعاب مثلا وتأمل ما اذا كان بينها شيء مشـــترك ٠ ستجد حينذاك أنه لا يوجد شيء مشترك بينها بقدر ما ستجد تماثلات وعلاقات وجملة سلاسل منها على ذلك النحو ٠ ويكرر وتجنشتاين حينئذ : لا تفكر بل انظر ٠ واذا أخضعنا أنفسنا لهذا المبدأ الثورى الذى يقرره سنجد فى النهاية أن كل أنواع التشابه والتماثل قد اختفت ٠

ويوجه وتجنشتاين ضربة ثانية الى « الماهوية » وهى الفلسفة التى ترى للأشياء ماهيات معينة بأن يقول ان الألفاظ تفشل فى أن تكون ذات لفظ محدد ٠ كذلك تتعرض مجموعة الخصائص المرتبطة باللفظ للتغيير ٠ ولنأخذ مثلا لذلك بياض السكر ٠ فكل أنواع السكر المكرر تكريرا كاملا بيضاء اللون ٠ وهذه احدى الخصـــائص التى تنتمى الآن الى مجمـوعة الخصائص السكرية ٠ ولكن قد نكتشف فى المستقبل نوعا جديدا من المادة الخام وقد يتطور هذا النوع ٠ أو لعلنا نكتشف عملية جديدة لتنقية السكر وتكريره حتى يصير السكر المكرر أزرق اللون ٠ حينئذ ستتغير مجموعة الخصائص وسيطرأ عليها تعديل ضرورى ٠

ولما كانت اللغة مصدر سحر عقولنا فان التسليم بالماهيات من شأنه أن يصيب عقولنا بالعطب ٠ لذلك ينبغى أن نسعى الى اقامة لغة جديدة تحل محل اللغة العادية . وتعد الرياضيات بما لها من دلالات وقواعد لغة جديدة . فهذه اللغة العملية لها دالات كثيرة هامة وهى لازمة للعوم والهندسة الصناعية والميكانيكا كما أنها تلعب دورا هاما فى حياة كل يوم وتعين على اجرء كل أنواع الاستدلال الضرورية . واذا قمنا بدراســة من سحر اللغة ٠

لابد ان يكون وراء الكلمات ووراء اللغة شيء ما ٠ لابد ان يكون ثمة شيء وراء الذبذبات الهوائية أو العلامات الكتابية على الورق لكى تصبح اللغة التى نتكلمها أو نكتبها شيئا حيا ولكى تصير وسيلة الاتصال ببننا مادة حية . المطلوب من ورائها هو الأنواع العديدة المختلفة للعمليـات والأفعال العقلية . وانظر الى أى متحدث أمامك ٠ اذا أراد أن يقرر أمر وأن يقول شيئا محددا عن أشياء معينة محددة فليس غاية أمره أن يحرك شفتيه وان يردد أصواتا مختلفة . لابد لمثل هذا الشخص أن يعنى شيئا بهذه الأصوات .

اذا قال مثلا « الأسد موجود في الممر » فلابد أن يعنى بقول الأسد نوعا معينا من الحيوانات المفترسة وأن يعنى بقول الممر مكانا معينا وهكذا والا فهو لم يفعل أكثر من اصدار سلسلة من الأصوات . اذا صدرت هذه الأصوات نفسها بتأثير الرياح أو عن شخص يتكلم أثناء النوم فهى لا تنشىء قولا تقريريا . لهذا يقول رتجنشتاين انه يوجد نوع من الفكر بالضرورة وراء الكلمات . واذا دلت هذه الكلمات على شيء بالنسبة الى السامع فمن الضرورى ألا يكتفى السامع بأن يسمعها . بعض الجاهلين قد يفعل ذلك لأنه لا يسمع سوى أصوات . وهذه الأصوات لا تنبئه بشيء . لا .. بل لابد أن يفهم السامع الكلام وأن تدور بذهنه بعض العمليات نتيجة لذلك .

وهنا فى الفصول النهائية من الأبحاث يعطى وتجنشتاين عناية خاصة لما يحدثه المعنى من الفعل العقلى ولما يحدثه الفهم من العمليات العقلية . وأحيانا يسلم وتجنشتاين فى بعض الظروف بأن قصد الانسان لأن يعنى ما يقول هو حدث عقلى من الشيق أن نفرض أن هذا النوع الجديد من المعنى .. أعنى أننا حين نعنى شيئا معينا مثل أ بكلمة او عبارة س .. يكون ذلك حدثا عقليا أو فعلا عقليا على الأخص . والواقع أن الكلمات نفسها عديمة الحياة . فالكلمات التى تسمى أو تشير الى شيء مثلا لا تقيم علاقة فيما بينها وبين ما تشير اليه أو تسميه . لذلك من الضرورى انشاء هذه العلاقة عن طريق الفعل العقلى الخاص بالمعنى. بريد المتكلم بكلامه أن يشير الى حالة ما . وهذا هو ما يخلق العلاقة بين الألفاظ وبين العالم .

ولا يمل وتجنشتاين من ترديد الاختلاف بين الكلمات وبين المعانى وحالات الفهم فى أن الأخيرة تشير الى أحداث عقلية خاصة . ويؤكد بيتشر أنه من الخطأ أن نقترح خضوع وتجنشتاين لمؤثرات معينة فى معالجته للفهم وللمعنى . لم يخضع وتجنشتاين لاعتبارات معينة خاصة بما هو عقلى أو خاصة بالعلاقة بين اللغة والفكر . لهذا لا يستحسن ربط تفكير وتجنشتاين حول هذه النقطة بأية فلسفة أخرى . من الجائز أن نجد لهذه العناصر ارتباطات معينة بتفكير وليام جيمس خاصة فيما يتعلق بالخصائص المشتركة التى سبق أن أشرنا اليها . أما ها هنا فتفكير

وتجنشتاين ملتصق مباشرة بنظراته حول الموضوع على نحو ما شغل هو نفسه به وعلى نحو ما لمس هو نفسه نتائج تأملاته ٠

وكما يخص وتجنشتاين أواخر فصوله فى البحث المنطقى الفلسفى بالتعريفات المشهدية نراه يخص أواخر فصـــوله فى الأبحاث الفلسفية بالاحساسات والحواس ٠ وكأنما يود دائما أن يزرع رءوس أفكاره فى بطون الواقع الملموس عن طريق التعريفات المشـــهدية من ناحية وعن طريق الكلمات الحسية من ناحية أخرى ٠

ولذلك يقــول بيتشر انه يوافق جيلبرت رايل على ما قاله من أن وتجنشتاين قد شغل نفسه أكثر من سواه بطبيعة الفلسفة ذاتها ٠ بل يذهب هو نفسه الى أن وتجنشتاين كان أول فيلسوف صاحب وعى ذاتى مهنى فى التاريخ ٠ ولعله يكون مسئولا عن ظاهرة مؤداها أن فلاسفة اليوم أكثر يقظة عموما بشأن طبيعة المهمة الملقاة على عاتقهم مما كانوا فى أى وقت مضى ٠ وقد يكون هذا هو الســبب فى أنه لم يحـــاول تقديم التعاليم بقدر ما حاول أن يقدم خبرته وفنه للمفكرين ٠

٢ ـ نقد ريتشى للوضعية المنطقية

كتب ريتشى الذى كان أســـتاذا للفلســفة بجـــامعة أدنبره فى اســكوتلنده بحثه فى نقــد الوضعية المنطقية ســنة ١٩٣٧ ٠ وفى تلك السنوات كانت الوضعية المنطقيــة تنتقل من جوها المدرسى المنحصر فى حلقة فيينا Wiener Kreis وفى مدرستى لندن وأكسفورد لتتسع رقعتهـــا فى انجلترا بأكملها وفى أمريكا وفى ألمانيا وفى مصر ٠ ولم تكن هذه الطـــائفة من الفلاسفة الذين يحملون اسم الوضعيين المنطقيين قد شكلت خطرا حقيقيا حينذاك على مذاهب الفكر الفلسفى الخالص ومدارسه ٠ ولكنها كانت رغم ذلك قد لعبت دورا هاما فى تاريخ الفكر وضمت اليهــا أسماء من أكبر المشتغلين بالعلوم والفلسفات ٠

وريتشى نفسه يبدأ كلامه حينذاك بقــوله ان الوضعيين قد نصبوا أنفسهم نقادا هادمين حتى بالغوا فى ذلك مبالغة شديدة ٠ ويقرر أنهم قد أدوا بذلك فائدة جمة لــكل أجواء الفــكر الفلسفى حينمـــا استطاعوا أن يقتلعوا الكثير من النظريات العـــابثة الطفيلية ٠ غير أنهم كادوا يطيحون بكل شىء فى الطريق ٠ ولا يقل الوضعيون المتأخرون تأثيرا على الفلســفة

عن السابقين · فانهم اكتسبوا نفس القدرة على النقد الهدام خاصة وأنهم قد زودوا أنفسهم بأجهزة انذار عملية الى كل أصحاب المبادىء التى عارضوها ·

وكان ظهور كتاب اللغة والصدق والمنطق الذى ألفه آير سنة ١٩٣٦ بمثابة المحرك الأساسى لكتابة هذا البحث الذى نقد فيه ريتشى مذاهب الوضعية المنطقية· وتمتاز ثقافة ريتشى بأنها علمية رياضية وأنه يستطيع أن يتعامل على نفس المستوى المنطقى الذى يستمسك الوضعيون بعراه · فهو مؤلف كتاب المنهج العلمى المعروف لدى دراسى المنطق العلمى · ويعلق فهو مؤلف كتاب المنهج العلمىScientific Method المعروف لدى دراسى المنطق العلمى · ويعلق على كتاب آير بقوله انه يكفى لتصوير كل الأفكار المتعلقة بموضوع النقاش · واذا كان آير قد نجح فى تقديم ادعاءاته النظرية بوضوح فقد ثبت خطأ هذه الادعاءات نفس الوضوح · ولم يعد من المستغرب أن تكون النتائج المستقاة من هذه الادعاءات الاولية خاطئة أيضا · ولما كان ريتشى من رجال العلم فقد آثر أن يكتفى بنقد القضايا العامة فى مذهب الوضعية المنطقية وتطبيقها على نظرية العلوم ·

ومزاعم هذه المدرسة منطقية وفقا لاسمها الذى أطلق عليها · ولا تعدو القضايا فى نظرها أن تكون اما قضايا وقائع أو فروضا علمية واما أن تكون تحصيل حاصل أو تعريفات · والا فهى خالية من المعنى أو مجرد عبارات لفظية ميتافيزيقية · والطائفة الاولى هى وحدها ذات الدلالة لأنها تخبر بشىء عن العالم ·

وتعد قضايا الطائفة الأولىتقريرا لأحداث الواقع التىيمكن تحقيقها بالتجربة · والا فهى ما يمكن استخراجه بالتحليل المنطقى الخالص دون أى تغيير فى المعنى ــ ويقال عن القضية انه قد تم تحقيقها بالتجربة عندما تشير أو تصف محتويات حسية فعلية أوممكنة لتجربة أحد الناس بطريقة صحيحة · ولم يتحدد بوضوح من هو صاحب التجربة ··· أهو أحد الناس المعينين أو أى شخص أو المتحدث نفسه · ويقول ريتشى انه ذكر كلمة أى شخص من كثرة ما راوده الشك فى أن أصحاب هذا المذهب انما يعنون دائما أنفسهمحينما يريدون الرجوع لأحد فى مقدار الصدقالمتعلق بأى قضية · على أن آير يضع نفسه فى صعوبة كبيرة حينما يؤكد مذهبه فى التحقق · فهو يعترف (فى صفحة ١٣٥ من كتابه) بأن نفس الصيغة اللفظية قد تكون قضية واقعية وقد تكون أيضا تحصيل حاصل · واذا استحل آير لنفسه أن يذكر مثل هذه الأقوال الأولية المربكة فسيكون من

الصعب الى حد الاستحالة بلوغ نتيجة ما فيما يسمى بالتحليل المنطقى البحت للقضايا · بل سيكون مستحيلا تحقيق هذا التحليل المنطقى الخالص بأى وجه من الوجوه ·

أما عن الطائفة الثانية من القضايا وهى الخاصة بقضايا تحصيل الحاصل فهى قضايا تحليلية · ويعنى كونها تحليلية أنه يستحيل تقرير نقيضها · ولهذا السبب عينه فهى لاتقرر واقعة ولا تخبر عن أى أحداث· واستخدامها الصحيح قاصر على اعتبارها تعريفات لمجرد تحديد الرموز اللغوية المعادلة لسواها · وتحتوى الرياضيات على قضايا جميعها من هذا النوع · فتعرف ٢ + ٢ = ٤ على نحو ما كيف يمكن استخدام هذه الرموز ٢ ، ٤ · وتدعى الوضعية المنطقية أن كل قضايا الفلسفة يجب أن تكون من هذا النوع· وسبب ذلك أن وظيفة الفلسفة هي القيام بتحليل مثل هذه الأحكام عن طريق استبدالها بغيرها مما يكشف عن تكوينها ودلالتها ومقدار صحة كل منهما اذا كان لها تكوين ودلالة· فهناك قضايا تحصيل حاصل فى شكلها مثل قولنا « الشغل شغل Business is Business » الذى يحمل دلالة شعورية وان لم تكن لها دلالة حرفية . وهذا ما ينكره آير ·

وها هنا نجد أنفسنا أمام قضايا الطائفة الثالثة وهى قضايا العبارات الميتافيزيقية اللفظية الخالية من المعنى · اذ تشير بعض القضايا الواقعية المشهدية (Ostensible) أو الشبيهة بالقضايا الواقعية الى وحدات وأشياء ليس من طبيعة وضعها أن تخضع للتجربة أو أن ترى رؤية عينية كما لو كانت قد أقيمت منطقيا على عناصر من التجربة · ومثل هذه القضايا المثبتة تسمى قضايا ميتافيزيقية أو خالية من المضمون · وكلمة ميتافيزيقية هى كلمة فاسدة وسيئة الاستعمال لدى آير · لأنها مجرد لافتة يضعها فوق كل ما يكره ولا يقربها اطلاقا مما يجب على الرغم من أنها قد تنطبق عليها أيضا بنفس التساوى ·

ويضع آير هذا التقسيم للقضايا كأساس منطقى لنظريته · وهذا التقسيم هو الذى يميزه بصفة المنطقية من غيره من الوضعيين · لذلك يبدأ ريتش بمناقشة هذا الأساس المنطقى الذى تنبنى عليه جملة مواقف هذه المدرسة الفلسفية · فيقول انه قد يكون شيئا بسيطا ما يبدو من الخلل فى استخدام كلمة تحصيل حاصل ولكنه استخدام زائف ولا بد من توضيحه · ذلك أن تحصيل الحاصل معناه أن يكون ثمة تعادل فى الهويات · بل يجب أن يكون ذلك هو معناه مثل : ٢ = ٢ أو الشغل

شغل . واذا قصد بهذه العبارات شىء جاد كان تقريرها يفيد بأن الحدود أو الألفاظ أو الرموز المؤداة فيها يجب أن نفهم وفقا للتعريف وليس وفقا للتشخيص . وينبغى أن يؤخذ بهـذا الفهم تبعـا للصرامة الضرورية فى أخذ الامور . اذ أن طرفى المعـادلة ٢ + ٢ = ٤ ليس بينهما هوية . فالطرفان يحتويان على رموز متباينة ومتميزة . ويمكن أن يحل كل طرف محل الآخر بدون أى خطأ بالنسبة الى جميع الأغراض الرياضية. فيمكننا أن نقول مثلا : خروفان ومعزتان يكونان أربعة حيوانات طالما كان العدد وحده هو الذى يهمنا فى حد ذاته وطالما كان فى امكاننا اغفال صفات هذه الحيوانات الخاصة كخراف أو كماعز .

وننتقل الى نقطـة أخرى أكثر أهميـة . فـكل ما يقوله الوضعيون المناطقة عن اللغـة ينبنى خاصة على نظرية المناطقة الرياضيون عن لغـة الرياضيات . ويحتمل أن يكون ذلك رائعا فى نطاقه . ولـكن هل يمكن أن تمتد هـذه النظرية كيمـا نقوم بتطبيقهـا على كافة مجالات التخاطب باللغة أى عن طريق الرموز ؟

واذا كان جائزا استبدال الرموز ٢ + ٢ ، ٤ أحدهما بالآخر بدون أى خطأ على الاطـلاق وبدون أى اختـلاف فى المعنى فى جميع القضـايا الرياضية فذلك لأن استخدام هـذه القضايا يعتمـد كلية على صـورة أو تكوين هذه القضايا ولا يعتمد اطلاقا على مادة هـذه القضايا أو محتواها اذا كانت ذات مادة أو محتوى. أو بعبارة أخرى تستخدم قضايا الرياضة كتعريفات وحسب . أما فى اللغـات العادية بما فى ذلك لغـة العلوم غير الرياضية فلا يمكن تمييز مادة القضية من صورتها مقدما . لا يمكن عزل الكلام عن معناه سلفا . وحتى فى حالة امكان فصل المادة عن صورة القضية يتوزع اعتماد اللغة فى استخدامها على المادة وعلى الصورة فى القضية لأن الأحـكام مادة بطبيعتها . هـذه الأحكام تشـير الى ما هو موجود وليس حسبها أنها صورية مثل قضايا الرياضيات . ومن ثم فالتحولات المنطقية المشروعة التى يمـكن تطبيقها توقف على العنـاصر اللغوية الصـورية أو الخاصة بالبناء اللغوى ذاته . هذه العناصر هى التى يعبر عنهـا فى اللغة العادية برموز مثل (و) ، (أو) ، (لم) ، (كل) ، (أحد) ، (بعض) . وهذه العناصر ذاتها تخضع لبعض التحديدات . فحين أقول (النيل نهر عظيم) لا تكون عبارتى مساوية تماما لقولى (ليس النيل نهرا صغيرا) . كذلك ليست عبارة (تقع أدنبره شمال لندن) مساومة تماما لعبارة (تقع لندن جنوب أدنبره) الا لمجرد استخدامات فنيـة معينة مثـل قراءة الخريطة .

تساوى هذه العبارات محدد بالغرض الذى تستخدم فيه كما هو الأمر حين تشير (أ ، ب) لكل من أدنبره ولندن وحين تكون القضايا فعلا رياضية ٠

فيمكن اســتبدال الرموز اللغوية وتغــييرها بدون تغيير المعنى فى حــدود بسيطة جــدا كما هو ملاحظ من الحقيقه المشهورة من ان كل لغه تمتلك بعض ألفاظ وعبارات لا يمكن ترجمتها الى لغــة أجنبية ٠ ويعطى تاريخ وتقاليد كل شعب لغته طابعا معينا مما تسبغ على رموز تلك اللغه معانى مختلفة ٠ فكل رموز وكل لغة ذات أرضية مغايرة لأرضية سواها ٠

واذا اعترض قائل بأن ذلك يتدخل فى العوامل اللغوية العاطفية أو الشعورية وحدها ولا يؤثر على استخدام اللغة العلمى المشروع ٠٠٠ اذا قال ذلك معترض اجابه ريتشى بأن بعض العبارات الفنية الدقيقه تصطبغ بالشعوب الذى تتداولها رغم ما فيها من حبكة ورغم استعمالها المحدد ٠ خد لذلك مثلا عبارة قضائيه مثل : « ليس ما قاله الجندى مقنعــا » ٠٠٠ فهذه العبارة فنية تستخدم لأداء معنى فنى محــدد ولا ترمى الى الاثارة أو تحريك العواطف وانما يقصد بها عادة عكس ذلك فى المحاكم الانجليزية٠ ولو أنك ترجمتها الى اللغة الفرنسية لوجدت صعوبة شديدة لأن كل شىء مقنع فى المحــاكم الفرنسية ٠ واذا ترجمتها الى الألمانيــة لــكانت اهانة للجيش الألمانى ٠

بل حتى اذا أثارت اللغة العواطف٠٠٠ كيف أو لماذا نزعم أن التعبير أو اثارة العواطف هــو بالضرورة غير مشروع ولا يتفق مــع الاســتخدام العلمى للغة ؟ اذا قلت عبارة تقريرية معينة أو نطقت بأحد الأحكام :

(أولا) : كانت لك رغبة ٠

(ثانيا) : فى أن تحصل على موافقة سامعيك ٠

ومعنى ذلك أن التعبير واثارة العواطف هو أحد الوظائف الأساسية الهامة لكل تداول لغوى بين الناس ولو كانوا رياضيين أو مناطقة ٠ واذا لم يقصد الناس التعبير عن عواطفهم ما كان يخطر على بال أحد أن ينطق بكلمة ٠ وتشغل العواطف جزءا كبيرا من المعنى شأن أى شىء آخر ٠ من الجائز أن يعترض أحيانا أو دئما على المسائل العاطفية حينما توضع فى غير موضعها وحين لا يصحبها التوفيق ٠ ولــكن هذا لا يختلف كثيرا عن اعتراضنا على كل كذب أو على كل فهم خاطىء لما يقال ٠ فالعاطفة صحيحة وتكون القضية صــادقة اذا لابست الوقائع وخاطئــة أو خادعة حينمــا لا تلابس الوقائع ٠

اذا شئنا أن نعطى تعريفا عاما للغـة جاز لنا أن نقول : اللغة ترمز مبدئيا الى وضع أو الى نموذج لسـلوك المتحدث المتجه نحو الأشـياء أو الأشخاص · ونستعمل بقصد تعديل الوضع أو السلوك الخاص بالآخرين أو الخاص به هو نفسه ان أمكن · وهذه الأوضـاع أو أنواع السلوك هى تعبير خارجى عما هو عاطفة باطنة من نوع ما · ولعل الطلب يكون أكثر أولية بين أنواع القول من التقرير · ولـكن نعنى رموز اللغة فى الخطوة التالية على خطوة الطلب الأولية بأن ترمز الى المظاهر التى ترمز هى أيضا بدورها الى الأشياء أو الى الأشخاص التى تتجه اليها مشاعر المتحدث أو أفكاره أو أفعاله · وينطبق هذا على كل أنواع اللغات ·

أما اللغة الرياضية فهى الحالة المحددة التى تكون رموزها فارغة من كل مضمون مادى · تفرغ لغة الرياضيات من أى محتوى بقـدر الامكان حتى يمكن تطبيقها على أى شىء عموما ولا تقبل التطبيق على شىء بالذات على الخصوص · وتقبل الألفاظ أو الحدود على الأصح استبدالهـا بغيرها دون أى خطأ اطلاقا فىلغة الرياضيات فقط· والوضعيون المناطقة يعاملون الحالة المحددة معاملة الحـالة النموذجية ويأخذون الوضـع الخـاص مأخذ الوضع المتميز · ويمكن توقع نتائج هذا التصرف بسهولة ·

هذا الخطأ اسـتطاع ريتسى أن يكتشفه وأن يشير اليـه من جانب المنطق · أما من جانب الوضـعية فى المذهب فالمسـألة فى رأيه أخطر من ذلك وأدهى · اذ يزعم آير أن كل قضية صـائبة تقرر موادا حقيقية عن الواقع · وتعادل هذه القضايا منطقيا قضـايا أخرى لا تقرر شيئا سوى أن بعض المعطيات الحسـية يمكن أن تخضـع او تخضع فعلا للتجربة فى ظروف معينة · أو تعادل هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى يمكن تحويلها الى هـذا النوع المذكور من القضايا الذى لا يقرر شيئا سـوى أن بعض المعطيات الحسيه يمكن أن تخضع أو تخضع فعلا للتجربة فى ظروف معينة· وهـذا يعنى أن آير وأشبـاهه من الوضـعيين قد أصبحوا من أنصـار الفينوميناليه أى الفلســفة المظهرية · (هذه الفلسـفة شىء اخر سوى الفينومينولوجى أو فلسـفة الظاهريات أو الظاهرية) فأهـم ما يزعمـه المظهريون هو أن القضايا التى يكرهونها لا يمكن تحويلها وتصبح من ثم غير صحيحة · أما القضايا التى يولونهـا حبهم فانهم يعاملونها باهتمام كبـير · ويقول ريتش انه يشـك فى أن تفلت أى قضية من محـاكمتهم القاسية بغير لعنات ·

خذ أى قانون علمى عادى مثل : « درجة غليان البنزول هى ٤ر٨٠°

مئوية » • هذا القانون هو بلا شك تعميم تجريبى من التجربة ويمكن أن يتحقق منه (وفقا للاستخدام العلمى لكلمة تحقق وليس بالضرورة وفقا لاستخدامها الوضعى) أى شخص فى أى يوم عندما تتوافر له الاجهزة الضرورية والمعرفة والمهارة الضروريتين من أجل استخدام الأجهزة على الوجه المناسب •

وأطرف شىء فى هذا المثل الذى يضربه ريتشى هو مقدار ما فيه من جدية واقناع على الرغم من طوله • ولذلك أذكره بحذافيره لأهميته فى تصوير المشكلة • فلو تصورنا مثلا مدى البراعة التى كان يتمتع بها أرسطو وأرشميدس والتى تبز براعتنا ــ أنت وأنا ــ فهما لم يكونا قادرين على استخدام الأجهزة كما ينبغى ولم يكونا على احاطة ضرورية كافية • ولذلك ما كانا يستطيعان معرفة ذلك القانون • ومهما كانت براعة روبنسون كروزو ومعرفته فى جزيرته فهو لم يكن قادرا على استخلاص ذلك القانون • وحتى لو توافرت له المواد الخام الضرورية فى جزيرته وحتى لو عاش طويلا بمافيه الكفاية وعمل عملا جادا مجهدا فقد نظن أنه سيكون قادرا على اتمام الموضوع • فليس عليه أن يصنع الزجاج فقط وأن يدع الأجهزة تنفجر (وان كان ذلك يسيرا اذا عرفت كيف يتم ذلك) وانما يجب عليه أن يخترع ميزان الحرارة والبارومتر • وكان عليه أن يعيد تجاربه واختباراته من أجل تحسين صناعته ثم عليه أن يعلن اكتشافه • وفى النهاية كان عليه أن يعد مادة البترول ••

أنت وأنا نستطيع اليوم أن نشترى البترول واثقين من معرفة عمال المناجم والمصانع وخبرتهم والأجهزة التى تزودوا بها فى عملهم• وسنكون واثقين أيضا من الكيميائيين الذين أشرفوا على تكرير البترول واعداده ومن العمال الذين يقومون بتعبئة البترول فى الزجاجات ويضعون عليها نوعها • ويمكن أن نثق فى ذلك كله أو نقوم نحن أنفسنا بتنفيذه • وسنشترى أيضا ميزان الحرارة وسنثق أيضا فى صناعته • على أى حال يمكن الحصول أو الاشراف على صناعة ترمومتر يكسب ثقتنا • وعند القراءة يمكن الاعتماد على قراءتنا مقرونة بقراءات الآخرين الى جانبنا من أجل الدقة اللازمة • وآخر مرحلة من كل هذه العمليات هى وضع الأجهزة وتبخير البترول • ولن نتمكن من قراءة ميزان الحرارة فى تسع حالات من عشرة عندما يبلغ الدرجة المحددة لغليانه وهى ٨٠٫٤ ٥ مئوية ولكننا سنرى العلامة الفضية وهى تتوقف فى أى موضع آخر • ويمكن الاعتماد على التجارب الواردة فى كتب العلوم بعد العمليات الطويلة والاختبارات العديدة • وقد تهب عاصفة أثناء تجربتنا للعملية فاذا

بالعلامة الفضية نتغير تغيرا سريعا لأن الحرارة لن تقف على وضع معين ٠ وعلينا عندئذ أن نعيد كل سيء من جديد ٠

وقد يتصور الوضعيون أن كل ما يتطلبه منل هذا القانون أن نقرأ اسم البترول على الزجاجة وأن نرى العلامة الفضية تعلو الى رقم ٤ر٨٠° مئوية على المقياس ٠ لو كان الأمر كذلك لصح اعتبار تقريرنا أن البترول يغلى عند درجة ٤ر٨٠° مئوية مجرد تحصيل حاصل٠ فالاسم على الزجاجة هو رمز وحسب وكذلك المقياس المرسوم على ميزان الحرارة هو مجموعة رموز ٠ واذا لم تتدخل عوامل أخرى أمكننا أن نقول تعريفا للبترول مؤداه أنه المادة التى تغلى عند درجة ٤ر٨٠° مئوية كما هو مبين من موضع العلامة الفضية على هذا المقياس أو ذاك ٠ أو أن نقول تعريفا مؤداه أن دلالة ٤ر٨٠° هو أنها تلتقى مع درجة حرارة بخار غليان البترول ٠

هناك قدر من الصدق فى قولنا ان القانون يقف موقف التعريف كما يرى من نتيجة تجربة سالبة ٠ افرض أن درجة الحرارة كانت ٦٠° مئوية عند بدء التبخير ثم ارتفعت تدريجيا بهدوء الى النهاية حتى بلغت ١٢٠° مئوية ٠ فهل يصح عندئذ افتراض خطأ القانون ؟ لا بالطبع ٠ سوف أفسر ذلك بأن المواد الموجودة فى الزجاجة لم تكن من البترول وأن الغش حصل من الباعة أو العمال ٠ على أى حال لا يصح أن نستخلص من ذلك أن القانون مجرد تحصيل حاصل ٠ فلسنا نشتغل هنا بحدود رياضية يمكن اختراعها وتعريفها وفقا لارادتنا ٠ بل نحن نشتغل هنا بحدود قصدنا أن نصف بها وحدات طبيعية واجراءات عملية مستقلة تماما عن الارادة الانسانية ٠ قد يكون جزءا من تعريف البترول أنه يغلى فى درجة ٤ر٨٠° مئوية ٠ ولكنها جزء وحسب ٠ اذ لا يوجد تعريف كامل للبترول ٠ ولابد أن يطرأ شىء ما دائما على اعداداتنا ٠ بل أكثر من ذلك أننا قد نكتشف مادة أخرى تغلى فى درجة ٤ر٨٠° مئوية مما يستدعى تغيير التعريف ٠

ويمكن لبعض الأغراض المعينة معاملة القوانين العلمية بوصفها معادلة للتعريفات ٠ وهى عندئذ ليست صادقة أو كاذبة على وجه التحديد وليست قابلة لأن تنقلب رأسا على عقب عند الملاحظة ٠ أما التعريف فى حد ذاته فمن الجائز أن يصير غير صالح للاستعمال وينبغى حينذاك اسقاطه واحلال تعريف آخر محله ٠ وليس هناك ما يمنع أن تستخدم نفس هذه الصيغة التى تجرى مجرى التعريف كمجرد تلخيص فى مجالات أخرى لما حدث بالفعل ٠ فكل تعميم هو فى نفس الوقت تلخيص لأحداث الماضى ومنهج لتعريف الألفاظ والحدود للاستعمال فى المستقبل ٠ وكلا الوظيفتين

متميزتان ولكن مترابطتان • ويجب فحص قضايا العلوم الطبيعية نفسها لمعرفة كيفية استخدامها الحاضر • ولا شك فى أنها غلطة خطيرة أن يعتقد البعض فى أنها تشبه قضايا الرياضيات •

ونعود الآن الى موضـــوع المنطق فيقول ريتش انه من المؤكـد أن التحقق من تعميم بسيط واضح مثل درجة غليــان المادة على جانب كبير من التعقيد • ولا يكفى أن نخفف من أحمالنا بأن نقول عنه فى بساطة انه « تجربة الملاحظ لمعطيات حسية معينـة فى ظروف معينة » • لا شك فى وجود بعض المعطيات الحسية الدقيقة التى تحقق القانون وتثبته اذا كانت من نوع معين وترفضه اذا كان من نوع آخر • ولكن هذه المعطيات الحسية الدقيقة قليلة جدا فى هذا الصدد ولا معنى لها اذا انفصلت عن هذا الكيان الموضوعى •

وهكذا فالأمر بهـذا الصدد معقد تعقيـدا شديدا ويحتاج الى سرد طويل • ويوجد وراء مثل هـذا القانون بنـاء شاسع من الجهود البشرية ومن التجارب وجهد كبير متعاون وخبرة أجيال طويلة وتجاربها • وقد اشتغل بهـذه المسائل علمـاء لا حصر لهم من أجـل توفير المعرفة التى نحتاجها • وتعاون فى تكوين هذه الخبرات عمال من مختلف البقاع بعضهم يشتغل بالتعدين وبعضهم يعمل فى صناعة الزجاج وفى استخراج الفحم• واذا شئنا أن نعتبر هذا القانون عن الغليان متوقفا على ترجمته فى ألفاظ تخص تجربة رجل واحد فسنكون قد ارتكبنـا خطأ كبـيرا • واذا شئنا الترفق بمثل هذا الرجل قلنا ان أمره معقد شاق واذا صدقنا مع أنفسنا ومع الواقع قلنا أن مهمته مستحيلة •

هل من الممكن ترجمة الجهـد الانسانى المتآزر الى معطيات حسية ؟ واذا كان ذلك ممكنا ••• فمن هو صاحب هذه المعطيات الحسية ؟

لا توجد قضـية من قضايا العـلم الطبيعى تصف أو تشـير اشارة مباشرة الى معطى مبـاشر من معطيات التجربة الحسـية • انهـا تشير الى الخصائص العامة والى العلاقات القائمة بين الأشياء وفئات المعطيات الحسية الطبيعية • ويكفى أن نلقى نظرة عابرة الى أى كتاب فى مبادىء العلوم كى نتحقق من ذلك • ولا تعدو فئات المعطيات الحسية التى يشيرون اليها عادة أن تكون ذات طابع اتفاقى عال دقيق يطلق عليـه ادنجتون اسم « قراءة المؤشر » على نحو ما يحدث فى المقـاييس والعدادات • ولا تعـدو وظيفة المعطى الحسى أن رمزية بحتة • وليست شيئا فى ذاتها • تعمل المعطيات على الرمز الى علاقات سببية فيما بين الأشياء الطبيعية أو ترمز خصوصا

الى العمليات التيينفذها الملاحظ فى الأشياء الطبيعية • والمسمى بالملاحظ فى المناقشات الفلسفية هو فى الواقع المنفذ أو المشرف على ادارة العمليات كما ينبغى أن يوصف •

ولم يحدث اطلاقا أن أحدا قام بتحويل قضية علمية الى قضايا تشير الى المعطيات القائمة بالفعل أو الممكنة الوقوع بالفعل أو الى مضمون التجربة الحسية • واعتاد الوضعيون أن يخفوا هذا الفشل وراء ضباب من العبارات مثل « الشروط أو الظروف الضرورية للملاحظة » أو مثل « الأشكال المنطقية للمعطيات الحسية » • وتظل كل هذه المسميات مثل : الشروط ــ الملاحظ شخصيا ــ سبب البناء المنطقى ••• تظل كلها بدون أى شرح • فالأبنية المنطقية أو الأشكال المنطقية لم تتكون فى أى حالة • كل ما قيل لنا هو أن ذلك ممكن فعلا • ولا شك فى أن تقدير الوضعيين أو المظهرين لعملية التحقق العلمى هو مجرد أسطورة أو اذا شئنا ضرب من الميتافيزيقا الفاسدة •

ولم يكن العلم الطبيعى كما حدده الباحثون المختصون وضعيا قط • ليس الوضعيون سوى بعض النقاد الجالسين فى حجراتهم أو بعض المشتغلين بالرياضيات• وقد أكد مايرسون ذلك فى مناقشته للموضوع• ولم يأخذ العلم سبيله الحالى استجابة لرأى مايرسون ولم يمض الباحثون فى طريقه استماعا لرأيه • ولم يكن العلم ليمضى فى طريق آخر استجابة للضرورة التى يفرضها الوضعيون • ذلك أن العلم هو ما قام به الباحثون فعلا ولا يعرف معنى كلمة «ينبغى» التى ينادون بها• وقد أشار هوايتهيد الى ذلك فى « مخاطرات الأفكار » حين قال انه لو كان الباحثون وضعيين لما أتموا ما قاموا باستكماله من الاكتشافات • فالعلم قد قام أساسا على اعتقاد شبه ميتافيزيقى بوجود عمليات سببية تتفاعل فى العالم الطبيعى دون أن تتكون بأكملها من معطيات حسية • وقد يتسبب هذا الاعتقاد فى بعض الصعوبات ولكن اهماله يؤدى الى صعوبات أشد وأسوأ من ذلك بكثير •

ويمكن من ثم أن نقول (أولا) ان المعطيات الحسية الممكنة هى لا شىء اذا لم تتوافر وسائل تحويلها الى معطيات فعلية • وما يمكن أن يقوم بتحويلها الى معطيات حسية لا يمكن أن يكون مجموعة معطيات أخرى الا اذا أسبغنا على المعطيات صفات ميتافيزيقية • (ثانيا) كى يملأ الوضعيون العالم الذى خلقوه أرادوا استخلاص أبنية وأشكال منطقية من المعطيات الحسية • ولكن ليست هذه نفسها معطيات • فالمفروض أن توافر

النظرية التى تزعم أن وحـدات العلوم هى أشكال منطقية مستخلصة من المعطيات الحسية .... المفروض أن توافر مثل هذه النظرية جسرا بين التجربة المباشرة والنظرية العلمية · ولكن وحـدات العلوم ليست شـيئا آخر سـوى معطيات الحس · وهـذا هو ما لا تحتمله نظرية الوضعيين · وكأنهم يستندون الى معطيات فعلية حين تشير امكانية صحة هذه المعطيات الى اشارة محجوبة الى ما ليس معطى من معطيات الحس الفعلية · (وثالثا) يلاحظ أن بعض علماء النفس مثل كاتس فى كتـابه عن عالم الألوان قد اكتشفوا صعوبة تحديد خصائص المعطى الحسى المباشر تحديدا قاطعا ·

ولا شك أن هناك صعوبات تواجه كل نظرية تتعرض للعـلاقة بين التجربة الحسية وبين ما نسميه بالعالم الحقيقى · والوضعيون المناطقة لا يأتون بجديد حين يتوسمون الخطأ فى كل شىء ولكنهم يفشـلون حقا حين يهملون ما هو صحيح · وقد ينبنى العالم من معطيات الحس اذا كانت دائما موجودة بالفعل · والا فلاشك فى أنه ينبنى من معطيات الحس وأشياء أخرى مما ليس من معطيات الحس · وأكبر الخطأ فى نظرية القضية لدى الوضعيين المناطقة هو أنهم استلهموا مبادىء الرياضـة فى النسـج على منوالها حيثما لا موجب على الاطلاق ·

ويقول ريتشى ان خطأ الوضعية المنطقية ناشىء من بناء أفكارهم على سـوء فهم لطبيعة البحث العلمى · وينشـأ خطأهم أيضـا من ارتباطهم بنظريات الفلسفات المظهرية (الفينومينالية) · فمن المسلم به أن العلم يتـكون من جانبين : نظرى وعمـلى · وأهـم هذين الجانبين هـو الجانب النظرى الذى يدونه الباحثون فى كتبهم ويمكن نقده بعيدا عن الوقائع · ولكن لم يتذكر أحد أن كل أحكام وعبارات النظرية هى مجرد تشبيهات· وبعض التشبيهات ردىء عادة وبعضه حسن · ويعين بعضـه على تنـاقل المعرفة ولا يعين بعضه الآخر على شىء من ذلك · وذلك فضلا عما فى هذه التشبيهات من صدق أو من خطأ · وزعموا رغم ذلك أن الوقائع هى مجرد وقائع من المعطيات الحسية الممكنة أو الفعلية ·

على أى حال ليس من السـهل وضع العبـارة السليمة أو القضية الصحيحة · وكل ما ينشأ عن أعمالنا هو أشد ما يكون التقريب · والعلم لا يعدو أن يكون ما يفعله الأشخاص المدربون فى حقـل العلوم · ويتكون التدريب العلمى من اكتساب المهارة الفنية واتقان الحرفة مع الاحاطة بما يفعله الآخرون وما يفعلونه أيضا بواسطة وسائل فنية وأدوات صناعية مشابهة · وليس من اليسير تمييز وقائع العـلم من النظريات لأن تأكيد

هذه الوقائع يعتمد على أدوات وأجهزة · ويعتمد بناء هذه الأدوات والأجهزة واستخدامها على النظرية · ولا شك أنه يمكن مع بعض التهاون اجراء تمييز بين أقل ما تتطلبه العمليات التجريبية من النظرية وبين النتائج المباشرة للعمليات · هذا من ناحية· ومن ناحية أخرى يمكن أيضا التمييز بين المناهج وبين المعطيات وبين النظرية أى الصياغة لرسوم التخطيط التى تهدف الى التعميم الواسع بقدر ما يمكن · وهذه الرسوم التخطيطية المجردة هى التى يستحسن التعبير عنها بالصيغ الرياضية ·

وتوجد بين العلماء الطبيعيين النظريين نزعات ذات طابع وضعى جزئى · فهؤلاء يقولون ان الصياغة النظرية تتطلب حدودا وألفاظا يمكن ترجمة كل متغيراتها فى الصياغة النظرية الى متغيرات تقبل الملاحظة المباشرة باستخدام المناهج السديدة مهما كانت تلك الألفاظ والحدود خالية من المعنى ·

ولكن توجد أيضا نزعة أكثر قدما من السابقة ولا تزال شائعة بين الطبيعيين الذين يقومون بالتجارب وبين أصحاب التجارب فى حقل البيولوجى (علم الأحياء) · ووفقا لهذه النزعة تقام نماذج كصيغ نظرية ويمكن فهم النماذج فى ألفاظ وحدود ميكانيكية آلية أو تبقى هذه النماذج مجرد رسوم شكلية لوصف العلاقات الهندسية المفترضة · وللباحث التجريبى بلا شك خبرة رياضية عادة وان لم يكن ذا طبيعة رياضية · ولكن خبرته الرياضية أقرب الى الآلية ·

على أى حال يمكن القول بأنه بارع فى تداول الأشياء وأنه جنح من ثم الى تصوير العالم الخاص بالنظرية العلمية طبقا للمرئيات التى يشهدها فى عالمه المحيط به · وقد أدت نزعة « اقامة النموذج » الى أخطاء جسيمة لأنها دفعت الناس الى الظن بأن الوحدات الدقيقة مثل الذرات والكهيربات وما الى ذلك مزودة بنفس الخصائص المألوفة المشاهدة فى الأجهزة المتداولة وفى الأشياء المرئية ·

وقد استطاع العلماء أن يحذروا مثل هذه الأخطاء فى الأزمنة الأخيرة · واذا كان الوضعيون قد أفادوا فى نقد هذا الموقف فلا يعنى ذلك أن نهدم كل شيء · اذ لم تعد العلوم الحديثة فى حاجة الى مثل هذا النقد الوضعى بعد أن صارت نظرياتها ذات صياغة دقيقة حذرة · ووجود الغرض كما يقولون أفضل من اللاشيء · وقد تطلبت الوضعية أكثر مما ينبغى وشاعت أن تفرض مذهب المظهرية · ولذلك استحقت أن توقف عند الحد النقدى الساذج الذى ينبغى أن تلزمه · اما أن تفرض مبادئها

الخاطئة فى المنطق على نظريات العنوم وعلى مفهوماتها فهذا هو ما يرفضه العلم ذاته ٠

٤ ـ المنطق الحديث ومشاكل الوجود

ينتاب القلق معظم مجالات الفكر الحديث ٠ والسبب فى ذلك هو تفرع المشاكل المنطقيـة الى جملة مجالات الاختصاص الفلسفى ٠ ونشـأ عن ذلك أن تردد الـكثيرون فى قبول أبواب الفـكر الفلسفى المعاصر على نحو ما ينبغى ٠ وصاروا أقرب الى الاستجابة لأبسط ألوان التفكير الفلسفى الذى يعفيهم من الاحساس بمسئولية الفكر الضخمة ٠

وقد شـاء أحـد المناطقة الكبار ـ ان لم يكن أكبر مناطقـة العصر الحديث ـ أن يلمس مشاكل الفـكر المعاصر من وجهة نظر المنطق ٠ أعنى أنه شاء أن يقترب منهـا بالطريقة التى تلائم فـكره وعمله ودون افساد لجوهر مهمته العلمية ٠ هذا العالم المنطيق هو الاستاذ ويلارد فان أورمان كوين Willard Van Orman Quine وكتابه « من وجهة نظر منطقية » From a logical Point of VieW ويعالج كتابه مجموعة من القضايا والمسائل الهـامة التى تشغل الرأى العلمى المعـاصر ٠ ويتـدخل تدخلا مباشرا فى عدد منالموضوعات التى تتطلب تعديلوجهات النظر فى دراسة الفلسفة ومشاكلها ٠

فمقاله الأول يدور حول قضية الموجود ومقاله الثانى عن اثنين من معتقدات التجريبية ٠ ومقاله الثالث موضوع تحت عنوان مشكلة المعنى فى الدراسـات اللغوية ويتعلق المقـال الرابع بالهـوية والانكشاف أو المشهدية (Ostensibility-Ostension) والجوهر العاقل Hypostasis ٠ أما المقال الخامس من الكتاب فيتعرض لموضـوع أساسى هام هو الأسس الجديدة للمنطق الرياضى كما يتعرض المقـال السادس للمنطق والتجسيم المادى للكليات ٠ ثم يضع جملة ملاحظات حول نظرية المدلول reference (المدلول : هـو الذى يلزم من العـلم بشىء آخر العـلم به ـ التعريفات للجرجانى) وحول موضوع المدلول والجهة فى الحكم ٠ وأخيرا يتكلم كوين فى مقاله التاسع عن المعنى والاستدلال الوجودى ٠

وفان أورمان كوين هو أسـتاذ الفلسفة بجـامعة هارفارد بأمريكا وأحد كبار المناطقة ان لم يكن أكبر مناطقـة العصر الحديث ٠ وعمله قائم

على أساس أكاديمى خالص. وهو يزاول بحوثه العلمية فى جدية وتحفظ. ولم يترك وظيفته كأستاذ كرسى فى هارفارد الا سنة واحدة ليقوم بالتدريس أثناءها فى اكسفورد بانجلترا . وأوقف كوين كل سنى حياته على دراسة المنطق وحده من بين جميع فروع الفلسفة . ولم يحاول قط أن يعالج أية مشكلة من المشاكل التى لا تتعلق بموضوعات عمله ودراسته .

ولذلك كثيرا ما يخيل الى كوين أن بعض دارسى المنطق لا يشتغلون حقا بعلم المنطق . وهم يحتاجون من حين الى حين الى من يلفت نظرهم الى حقائق العلم الذى يريدون الانتماء اليه . ولذلك يؤلف كوين كتابه هذا تحت عنوان « من وجهة نظر المنطق » ليكون تعبيرا عن الاختصاص البحث فى هذا الفرع وليكون تدليلا على الحقائق من وجهة النظر هذه كيما لا تزوغ البصائر فى العصر الذى يخلط الناس فيه بين مهام المنطق ومهام غيره من أبواب البحث والنظر العقلى أو العلمى .

وليس هذا أول كتاب يصدره فان أورمان كوين . لقد ألف كتابا تحت عنوان « المنطق الرياضى » (١) حتى يعين على ربط الوضوح بالدقة وحتى يعمد الى وضع أسس المنطق الرياضى فى ثوب من الحيوية والأصالة التى لم يعهدها علماء المنطق الحديث . والواقع أن النسق المنطقى المحدد فى هذا الكتاب يعين على متابعة هذا العلم لأدق معايير المنطق الرياضى . ويكشف أيضا عن مهارة فائقة فى البحث والتعبير معا .

ومن كتبه الهامة الجليلة «مناهج المنطق » (٢) الذى صدر فى لندن سنة ١٩٥٢ . وهو الكتاب الذى يعين على فهم التصورات التى يقوم عليها المنطق الصورى الحديث ويوفر الأدوات والوسائل التكنيكية لأداء عمليات الاستدلال والاستنباط . وهو يحدد فى هذا الكتاب بالذات مهمة المنطق الأساسية . ويوازن بين هذه المهمة وبين مهام العلوم . لذلك تراه يبدأ فيخص علم المنطق بتعريف بسيط هو البحث عن الحقيقة أو عن الصدق . ولا تتخطى صفة الصدق (المرتبط بالحقيقة) سوى بعض عبارات معينة . والبحث عن الحقيقة أو عن الصدق هو محاولة استبعاد العبارات أو التأكيدات الصحيحة أو الصادقة عن سواها أى عن العبارات الكاذبة .

وتبدأ المشكلة التى يتعرض لها كوين فى هذه الكتب عن الصدق والكذب والتى يريد أن يحدد مهمة علم المنطق بالنسبة اليها بالدراسات

---

(١) Methods of Logic

(٢) Mathematical Logic

التى قامت حول علاقة العبارة بالواقع • فكوين يريد أولا أن يعارض فى نظرية وحدة التفكير التى كانت متداولة فى أوائل القرن على أساس وحدة المناهج • وحينمـا قامت الوضـعية المنطقيـة فى فيينا لأول مرة على أثر ظهور كتابات وتجنشتاين ومور حاول كل من كارناب وهانزهان وريشنباخ ونويرات وموريتس وشليك أعضاء هذه المدرسة أن يصدروا مجلة المعرفة لتكون أداة تعريف بالحركة الوضـعية بأكملهـا • ولكن فاينبرج مؤلف كتاب الوضعية المنطقية أكد جملة الفوارق الظاهرة بين مؤسسى المدرسة الأصلاء وبين أنصار مدرسة فيينا المتمسكين بالمنطق التجريبى •

وقد حاول بعض أنصار حلقة فيينا Der Wiener Kreis (أوضح مختصر عن حلقة فيينا هو الكتاب الذى ألفه فيكتور كرافت Victor Kraft الاستاذ فى جامعة فيينا فى ١٧٩ صفحة سنة ١٥٠) أن يحددوا معالم منهج النزعة الطبيعية فى كل العلوم وأن يطبقوا منهج اتجاههم الفيزيكالى Physikalismus على كافة البحـوث والدراسـات فى الاجتمـاع وعلم النفس والأحياء • لذلك نجد أن مدرسـة فيينا قامت أساسـا على اختلاف فى المنهج وفى التفسير ولكنها فى الواقع تجمعت حول مفاهيم وضعية قاربت بين ميولها واهتماماتها المتباينة • فمنهم من اهتم خاصة بالعلوم اللغوية والسيمية (السيمانتيك Semantik) ومنهم من حاول اخضاع العلوم لمناهج علوم الطبيعة ومنهم من حاول هدم علوم الميتافيزيقا على أساس تشويه الظروف النفسية التى مر بها فلاسفة الميتافيزيقا ومنهم من اكتفى بالتحليل المنطقى • وتوزعت الوضـعية المنطقيـة فى العالم توزيعا متقاربا مع ظروف العاملين فى هذا الحقل • فظهرت النزعة الذرية فى تقدير العبارات والجمل بانجلترا وتحولت بعـد ذلك نحو التحليـل المنطقى للقضايا • وكذلك ظهرت الاهتمامات اللغوية لدى كارناب وهانزهان بأمريكا ولدى اسـتيكمولر (Stegmüller) بالمانيا (حاليا بجامعة انسبروك فى النمسا) أما التطبيق الموحد للمنهج الفيزيكالى أو الطبيعى فاستمر يؤيده بفرنسـا الجنرال فويمه • وفى مصر حاول جون ويزدم الذى كان أستاذا بجامعة اسكندرية قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها (حاليا فى جامعة كيمبردج) أن يكتشف الحالات النفسية التى تمهد لظهور أعراض الفكر الميتافيزيقى وأن يهاجم حقل البحث الميتافيزيقى بوصفه خرافة •

وكان وتجنشتاين من أوائل من حاولوا النظر فى شأن اللغة ببريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى • وسعى لتحديد المقاييس التى تتأدى اللغة وفقا

لها أداء منطقيا سليما • فاللغة كى تتأدى أداء منطقيا سليما وفقا لنظريته يجب أن تكون قد تبلورت فى أشكال وأبنية موحدة تتفق مع أشـكال وأبنية الواقع الحقيقى • فهـذا الشرط وحـده يمكن التحقق من توافره أو عـدم توافره ولكن لا يمكن تحديده فى عبارات لغوية • ولذلك يضع وتجنشتاين هذا المبدأ العام (١٢ر٤٠١٢) فى كتابه عن البحث المنطقى الفلسفى المشهور باسم تراكتا توس : « لا يمكن أن نعبر عما يمكننا أن نشير اليه » •

وقد تعرض هذا المبدأ لهجوم شديد على أساس عدم امكان مقارنة القضايا المنطقية بما يجرى فى الحقيقة وان كان فى امكاننا مقارنتها بقضايا منطقية أخرى •

والواقع أن هـذه المنطقـة بالذات هى نقطة الانفصـال بين جملة المذاهب • من هنا يبدأ الخلاف الذى يؤدى الى تشعب المواقف الفلسفية وانقسام النظريات المنطقية . والمشكلة الحقيقية هاهنا هى ما اذا كان علم المنطق فرعا من نظرية المعرفة أو ما اذا كان بالضرورة مرتبطـا بعلم الوجود • أعنى أننا نشعر عادة بالاحتياج الى مادة حقيقية حينما نقبل على استخدام القضايا • ان عاجلا أو آجلا سيجد الانسان نفسه مطالبا بالنظر فى أمر عـلاقة ما يقوله بما يراه • والمنطق قـد يرى أن مهمتـه الاساسية هى دراسة الطريقة التى تمتلىء القضايا على ضوئها بالمعطيات ودراسة كيفية تسلسل هذه القضايا فيما بينها • وحتى عندما تتعرض هذه القضايا لمعطيات حسية ذات اتصال بمسائل احتكاك الذات بالموضوعات الخارجية منوجهة نظر نظرية المعرفة فان المنطق لايشغل نفسه الابالتنسيق والتوفيق الداخلى بين تلك العمليات فى حد ذاتها مستقلة عن علاقاتها بالأشياء من حيث هى أشياء • وهذا هو ما يفصل علم المنطق عن نظرية المعرفة (١) •

أما كوين فلا يكتفى بفصل المنطق عن المعرفة على نحو ما سبق أن بينا • انه يقول صراحة بأن المنطق لا ينفصل اطلاقا عن علم الوجود • لا يتقيد المنطق فى نظره بنظرية المعرفة بقدر ما يتقيد بعلم الوجـود • ولذلك فان عملياته لا تتعلق أساسا بمعطيات الحس وانما بمؤديات قيم الصدق • وهذه القيم هى التى تنقذ علم المنطق من الانشقاق الشديد بين القضـايا التحليلية والقضـايا التركيبية • وحينما يضع المنطق قيما

---

(١) جان بياجيه : بحث فى المنطق ص ٥ ومابعدها •

تنشأ من ناحيتين يعرفهما كل مشتغل بالمنطق وهما : التعارض بين التحليلى والتركيبى وآثار النزعة العلمية الطبيعية التى تفرض وسائل التحكم فى المرئيات • وكلتاهما من الاوضاع المشينة فى المنطق •

ونشأ عن تورط الوضعيين فى المسائل المعرفية الخالصة أن ظهرت نظرية المجاوبات (The Correspondence Theory) للصدق كصدى لآراء وتجنشتين • وقد أوضح هذه النظرية آير فى كتابه عن أسس المعرفة التجريبية •

وساند هذه النظرية عدد من أنصار الواقعية فضلا عن معظم أنصار الوضعية التجريبية • ويشير آير فى كلامه عن هذه النظرية الى أنه من الضرورى تحديد معنى الجمل التى تفصح عنها القضايا المستخدمة فى العمليات المنطقية بواسطة مدلول الجمل التى تختص بالمعطيات الحسية • وعندما تختص جملة بفض المعطى الحسى يمكنها حينذاك فقط أن تحدد معناها وفقا لمدلول الواقع (١) •

ومما هو جدير بالذكر أن رسل لم يوافق فى مقدمته لكتاب التراكتاتوس الذى وضعه وتجنشتين على هذه النظرية • فهو صاحب نظرية الأوصاف Descriptions •وهى نظرية أخرى تهدف الى نفس الغرض المعرفى وان اختلفت فى وسائلها • ورفض كارناب من جهة أخرى أن تكون أبنية الدلالات اللغوية مجرد مقابلات أو مجاوبات لعالم تقديرى ممكن • انه يصر على تحديد صياغة تعبيرية وتكوينات لغوية تضبط أوجه التقابل والتجاوب بين الأشكال اللغوية وحقائق الواقع • ويستخدم من ثم طريقين أولهما الحالة الوصفية وثانيهما المستويات المحددة • ويقول كارناب انه شخصيا لا يخشى اطلاقا بعد استخدام هذين الطريقين من أى خطر على الكلام عن القضايا وعن فئات القضايا • ولكن لابد رغم ذلك من الاحتراس من التجسيد ومن الاسناد الى جوهر عاقل فى معالجة القضايا • أو بعبارة أخرى يجب الاحتراس من أن نعزو الى القضايا ما يصح أن يعزى فقط الى الأشياء (٢) (ص ٧١ من كتاب الأسس المنطقية للاحتمال تأليف رودلف كارناب •
Rudolf Carnap: Logical Foundations of Probability

---

(١) آير : أسس المعرفة التجريبية ص ١٠٩ ــ ١١٠
Ayer : Foundations of Empirical knowledge

(٢) كارناب : الأسس المنطقة للاحتمال ص ٧١ •
Rudolf Carnap : Logical Foundation of Probability

وبياجيه أستاذ علم النفس بالسوربون ومؤلف كتاب نظرية المعرفة الناسلية لا يعارض الموقف الاصيل الذى أيده كوين • وهو على الرغم من اشتغاله أساسا بنظرية المعرفة من جملة وجوهها المعرفية : الرياضية والعلمية والنفسية لا يفرض على علم المنطق أن ينصرف عن موقفه الذى ينتمى اليه فى طبيعته • لذلك نجد بياجيه يشير فى كتابه عن المنطق (Traité de Logique ص ٨ باريس سنة ١٩٤٩) الى هذه الاتجاهات فيقول ان الاسميين المنتسبين الى مدرسة فيينا (نلاحظ أن بياجيه يطلق اسم Nominalistes على حلقة فيينا) يتمسكون بتكوينات صورية أساسية فى المنطق بوصفها بناء مثاليا أو مرسوم التخطيط • ولكنها رغم ذلك ذات تحولات يمكن الاستحواذ عليها عن طريق حساب يشبه حساب التماثل فيما يبرزه من تعريرات عملية • ووجهة النظر هذه فى رأى بياجية (١) تتعلق بمسائل المنطق المعرفية دون أن تمس عملياته الأدائية •

ولهذا يرفض كوين ثانيا أن يأخذ بمثل هذه النظريات الضيقة الأفق على أساس أن اللغة ذات طبيعة اجتماعية • ويكشف كوين طبيعة اللغة الاجتماعية من حيث أنه لا يمكن ضبط الدلالات اللفظية وحصرها فى أشخاص أو أشياء أو وقائع بعينها • وكل عبارة قابلة لأن تحمل معنى آخر اذا تغيرت ظروف النطق بها • فمثلا ضمير « أنا » يتغير بتغير المتحدث وكذلك ظروف الزمان والمكان • ولهذا لا نكاد ننطق بعبارة مثل « اننى أمسك بقلمى الآن فى يدى » حتى نلجأ الى جملة من التجارب الأخرى كى نتحقق من صحتها • ويتطلب الوصل بين هذه العبارة نفسها وبين كل تلك التجارب التى يمكن التحقق من صحتها عن طريقها الرجوع الى المبادىء العامة الرئيسية داخل النسق المقدر لهذه العبارة • وهذا من شأنه أن ينقلنا بعيدا عن الأفق الذى تدور بداخله دلالات هذه العبارة رغم أننا كنا نعتقد فى اقترابها من مجال المعاينة المباشرة • وهذا معناه باختصار أن أقرب العبارات الى المعاينة المباشرة تتطلب المرور بأنظمة كثيرة قبل التحقق من الصحة أو الخطأ الخاصة بها •

ولهذا يصوب كوين ثالثا نقده نحو الوضعيات التجريبية فى كتابه المسمى « من وجهة نظر المنطق » لاعتمادها على معتقدات :

١ ــ أول هذه المعتقدات هو الانشطار الشديد بين الحقائق التحليلية

---

(١) بياجيه : بحث فى المنطق ص ٨ Traité de Logique par Piaget

والحقائق التركيبية • والحقائق التحليلية هى الحقائق المزروعة فى المعانى المستقلة عن الواقع أما الحقائق التركيبية فهى المزروعة فى الواقع • وقد تجلت ظلال هذا الانشطار فى تفرقه « كانط » المشـــهورة بين التحليلى والتركيبى لدى هيوم ولدى ليبنتس قبل ذلك • تجلت هذه الظلال لدى هيوم فى تفرقته بين علاقات الافكار وبين أحداث الواقع كما تجلت لدى ليبنتس فى تفرقته بين حقائق العقل وحقائق الواقع • أما « كانط » نفسه فقد أراد أن يقول ان العبـــارة تكون تحليلية حينما تكون صـــحيحة (صادقة) من حيث معناها مستقلة عن الواقع •

ولا بد أن نحذر الخلط بين المعنى وبين الاسم فى القضايا التحليلية• ويصور المثل الذى سبق أن قدمه لنا فريجه (عالم رياضى منطقى ألمـانى ١٨٤٨ ــ ١٩٢٥) عن « نجم السماء » و « نجم الصباح » أنه فى امكان الحدود (الألفاظ والتعبيرات) أن تعطى أسماء لنفس الشىء وان اختلفت معانيه • ويعطى مثلا لذلك الموقف أيضا رسل فى قوله « ســـكوت » و « مؤلف ويفرلى » • ولا تقل أهمية التفرقة بين المعنى والتسمية فى مجال الحدود المجردة عنها فى مجال المجسدات الماثلة بالفعل • فالرقم « ٩ » و « عدد الأفلاك » يطلقان على نفس الشىء وعلى نفس الوحدة المجردة وان كان معناهما مختلفين • وهنا فى هذه الأمثلة يتطلب الأمر ملاحظات فلكية وليست مجرد تفكير حول المعانى من أجل تحديد الهوية (أن تكون هى هى) فى الوحدة المشار اليها •

وتتكون الأمثلة السابقة من حدود مفردة : عينية ومجردة • أما فيما يتعلق بالحدود العامة أو المحمولات فالأمر مختلف بعض الشىء ولكنه متواز مع ذلك الوضع • اذ تشير الحدود المفردة فى معناها الى تسمية وحدة عينية أو مجردة بينما لا تشير الحدود العامة الى مثل ذلك • ولكن تصدق الحدود العامة عن وحدة ما أو عن كل واحد من كثير أو عن لا شىء اطلاقا • وفئة كل الوحدات التى تصدق عنها الحدود العامة يطلق عليهـــا اسم الماصدق • وبموازاة التعارض فيما بين معنى الحد المفرد والوحدة المسماة يجب أن نميز كذلك معنى الحد العام وما صدقه (أى ما يصدق عليه من المسميات أو الأشياء أو الأفراد) • ومن الجائز أن يتشابه الحدان العامان مثل « مخلوق ذو قلب » و « مخلوق ذو كليتين » مثلا من حيث الماصـــدق ولكنهما يختلفان فى المعنى •

وهنا نواجه أيضا القضايا التحليلية فنجدها تدخل فى فئتين : الفئة الأولى وهى تسمى فئة صادقة منطقية مثـــل « لا رجل غير متزوج

متزوج » • وأهم خاصية فى قضايا هذه الفئة هو أنها صـــادقة كما هى وصادقة أيضا اذا حولنا أو بدلنا فى تفسير كلمة «رجل» و «متزوج» • أو بعبارة أخرى هذه القضايا صادقة على نحو ما هى عليه وتظل صادقة مع كافة التفسيرات الجديدة لألفاظها • فاذا سلمنا بوجود قائمة من الجزئيات المنطقية متل : لا ــ غير ــ اذا ــ اذن ــ و ــ لم ــ لن الخ ••• ستظل قضايا الصدق المنطقى عموما صادقة على نحو ما هى عليه وعلى نحو ما تصير اليه بعد كل تغيير أو تفسير لمكوناتها اللفظية دون مساس بالجزئيات المنطقية •

أما الفئة الثانية من القضايا التحليلية فهى تلك التى يمكن تحويلها الى قضايا الصدق المنطقى (من النوع الأول) بوضع مترادفات محـل أخرى • ونموذج هذه القضايا هى عبارة : «لا أعزب متزوج» فهذه القضية من النوع الثانى ويمكن تحويلها الى قضية صدق منطقى من النوع الأول بمجرد استبدال مفرداتها بمترادفات جديدة مثل (رجل غير متزوج) بدلا من (أعزب) • والواقع أننا لا نزال بحاجة ماسة الى دراسة معنى الترادف فى أمثال هذه القضايا بقدر حاجاتنا الى تحديد معنى القضايا التحليلية •

وعلينا أن نلاحظ أن الترادف لا يعنى أن تطلق الأســماء على نفس الشىء وحسب • يعنى الترادف أن قضية الهوية المكونة من نفس الاسمين هى قضية تحليلية • خذ مىلا لذلك « س » اذا كانت ص قضية لها نفس مدلول الحدث الخاص بالاسم « س » ••• واذا كانت صـ مكونة من ص عن طريق استبدال أى اسم آخر لاسم « س » ••• فمعنى ذلك أن ص ، صـ لا يجب أن يكونا متشابهين فى قيمة الصدق المنطقى وحسب ••• بل ينبغى أن يبقيا متشابهين فى قيمة الصدق المنطقى مهما كانت امكانية أو ضرورة تغير وضعهما • وعلى ذلك النحو ينتج عن وضـــع أحد أسماء « س » محل آخر فى قضية تحليلية ايجاد قضية تحليلية • ويلزم عن ذلك قولنا ان أى اسمين من أسماء « س » لابد وأن يكونا مترادفين •

ويرتبط الصدق المنطقى فى كل هذه العمليات بأشياء حقيقية • ذلك لأن القضية التحليلية تتعلق دائما بحدود مفردة من جهة وبشروط موضوعية من جهة أخرى • ومن السهل تحديد الموضوع أو الشىء الطبيعى عن طريق الشروط الموضوعية • بل علينا أن نشير فى كلامنا الى أى شىء على أنه بالضرورة هكذا أو كذاك بغض النظر عن الوســـائل المتبعة لتخصيصه •

ولهذا فان العبارات التحليلية تتعلق بأشياء طبيعية مباشرة • وقد

نشأ الخطأ دائما من محاولة استقاء التحليل من الترادف المعرفى (وهو شيء آخر سوى الترادف الأدبى أو الترادف الناشيء عن التداعى النفسى) • اذ يلزمنا أولا ادراك التحليل فى القضايا والعبارات مستقلة عن الترادف المعرفى • ويمكننا بعد ذلك بدون شك استقاء الترادف المعرفى نفسه من الخاصة التحليلية ذاتها بما فيه الكفاية • وينتج الترادف المطلوب من امكان تحويل قضية تحليلية الى قضية صدق منطقى باحلال مترادفات محل مترادفات • ولنأخذ المثل من عبارة « لا رجل غير متزوج متزوج » التى سبق أن أشرنا اليها •

ففى هذا المثـــال نقول ان « أعزب » و « رجـل غير متزوج » هى مترادفات معرفية • ومعنى هذا أننا نشير الى أن القضية : « كل العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » هى قضية تحليلية • فاذا استخرجنا من هذه القضية قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل العزاب وحدهم عزابا » كانت هذه القضية من قضايا الصدق المنطقى على أساس أن قولنا « من اللازم أن •• » يصـــدق استخدامه فى القضـــايا التحليلية وحدها • فاذا كانت الحدود « أعزب » و « غير متزوج » حدودا تقبل التغاير ستكون نتيجة ذلك امكان قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل العزاب وحدهم رجالا غير متزوجين » • وبذلك تصبح هذه القضية من قضايا الصدق المنطقى مثل القضية السابقة • وقولنا انها من قضايا الصدق المنطقى يعنى أنها مستمدة من قضية أولى تحليلية هى فى هذه الحالة قولنا السابق : « لا رجل غير متزوج متزوج » • ويعنى ذلك أيضا أن الحدود « أعزب » و « غير متزوج » هى مترادفات معرفية •

فمما لا شك فيه أنه يمكن استخراج الترادف المعرفى من التحليل الخاص بالقضية • وقد شهدنا امكان تفسير الترادف المعرفى بين « أعزب » و « رجل غير متزوج » بوصفه الحالة التحليلية الخاصة بالقضية « كل العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجـــال غير متزوجين » • ويؤدى نفس التفسير فيما يتعلق بأى زوج من المحمولات الوحيدة الى بلوغ نفس النتيجة فيما يتعلق بالمحمولات العـــديدة • ومن اليســير أن نوائم بين مقولات تركيبية بما يتوازى منطقيا مع نفس هذه الطريقة •

ويمكن أن نسمى الحدود المفردة مترادفات معرفية اذا كانت قضية الهوية الناشئة على أثر وضع علامة التساوى بينهما تحليلية • كذلك يقال عن القضايا انهــا مترادفة معـــرفيا اذا أمكن تكوين ازدواج شرطى منها (بوضع « اذا واذا فقط » فيما بين كل ثنائى منها) على نحو تحليلى •

اذ أن استخدام الشرط بين القضيتين بوصلهما بقولنا « اذا واذا فقط » يؤدى الى الترادف المعرفى لأن « اذا واذا فقط » دالة صدق منطقى ولا تتوافر الا فى القضايا التحليلية ٠

ويعتقد كوين اعتقـــادا راسخا أن كارناب لم يحل مشكلة التحليل باختراعه لغة اصطناعية تحكمها قوانين سيمية (سيمانتيك) ٠ فهذه الطريقة لا تغنى فى معنى التحليل كما وصفناه هنا ٠ ذلك أن اللجوء الى لغات افتراضية من نوع اصطناعى بســـيط قد يكون مفيدا فى توضيح التحليل اذا أمكن تشكيل نماذج مبسطة لكل العوامل العقلية والسلوكية والحضارية التى تنتمى الى التحليل مهما تكن هذه العوامل ٠ ولكن لا أمل فى أن يلقى النموذج ــ الذى يعتبر التحليلية خاصية لا تقبل التحول ــ أى ضوء على مشكلة توضيح هذه التحليلية ٠

ومن الواضح عموما أن الصدق يعتمد على حقيقة اللغة وعلى حقيقة اللغة الاضافية ٠ وكان يمكن أن نخطىء اذا قلنا « بروتوس قتل قيصر » لو كان التاريخ مختلفا وكذلك لو كانت (قتل) تعنى (أنجب) ٠ ولهذا فعلينا أن نفترض عموما أن صدق القضية قابل للتحليل فى معامل لغوى ومعامل واقعى ٠ وسيكون من ثم معقولا أن المعامل الواقعى يعادل لا شىء أو لا يشير الى شىء فى بعض القضايا ٠ وهذه هى ما تسمى بالقضـــايا التحليلية ٠

٢ ــ أما المعتقد الثانى فهو التطابق أو الرد reductionism أو الاعتقاد بأن كل قضية ذات معنى معادلة لبناء منطقى أو لصيغة منطقية مبنية على ألفاظ وحدود تشير الى التجربة المباشرة ٠ وهذا الظن خاطىء أيضا ٠

ما هو المقصود أولا بنظرية التحقق المعنوى ؟ يجب فيما نعتقد النظر جيدا فيما تحمله هذه الكلمة أو فيما تخفيه وراءها بعـــد أن صـــار اسم « نظرية التحقق المعنوى » بمثابة النغمة الأساسية فى الوضعيات الحديثة ٠ والمقصود من هـــذه النظرية التى تطورت منذ بيرس حتى اليوم أن يـــكون معنى القضية هو المنهج الذى يجعل من القضية صـــائبة أو معيبة ٠ ولا يستثنى من ذلك سوى القضية التحليلية لأنها الحالة الوحيدة التى تصيب مهما حدث ٠ وتقول « نظرية التحقق المعنوى » ان القضايا تكون مترادفة اذا ــ وفقط اذا ــ كانت متعادلة كواقع المنهج التجريبى فى الاصابة أو العيب والتقصير ٠

يتعلق هذا الكلام بترادف الأحـــكام أو القضـــايا ترادفا معرفيا

لا بترادف الصيغ اللغوية عموما • ويمكن أن ينظر الى حدود القضايا بوصفها وحدات لا القضايا وحدها • ويمكننا كذلك أن نستخرج تصور الترادف بين الصيغ اللغوية الأخرى من تصور ترادف القضايا • واذا أخذنا بأحد معانى « اللفظ » حقا نستطيع أن نقول بترادف أى صيغتين لغويتين طالما كان وضع احدى الصيغتين للتعبير عن الحدث الخاص بالأخرى فى أى قضية (بمعزل عن ماجريات الألفاظ) يؤدى الى ظهور قضية مرادفة • فاذا أخذنا بفصور الترادف بين الصيغ اللغوية على هذا النحو كان فى امكاننا قبول ما سبق أن قلناه فيما يتصل بتعريف التحليل على أساس الترادف والصدق المنطقى • اذ أنه فى امكاننا تعريف التحليل ببساطة أكثر على أساس مجرد ترادف القضايا مع الصدق المنطقى • ذلك أنه ليس هناك ما يوجب اللجوء الى ترادف الصيغ اللغوية دون القضايا • ويمكن أن يقال عن احدى القضايا انها قضية تحليلية لمجرد كونها مرادفة لقضية ذات صدق منطقى •

ولهذا كله فاننا نستطيع انقاذ مفهوم التحليل اذا نظرنا الى نظرية التحقق المعنوى بوصفها تسمية أخرى للترادف بين القضايا • أما اذا ظل ترادف القضايا هو التشابه بين مناهج الاثبات التجريبى وعدمه فلابد من اعادة التفكير فى الأمر • اذا ظل ذلك هو الحال فعلينا أن نتساءل عن حقيقة تلك المناهج • أو على الأصح علينا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين القضية وبين التجارب التى تعزو اليها الاثبات أو ترفعه عنها •

وأكثر النظرات سذاجة فيما يتعلق بتلك العلاقة هو اعتبارها تقريراً مباشرا • وذلك هو ما يعرف بالتطابق الجذرى أى أنه من الممكن ترجمة كل قضية ذات معنى الى قضية أخرى خاطئة أو صائبة عن التجربة المباشرة • ويسبق التطابق الجذرى فى أى شكل من أشكاله نظرية التحقق المعنوى • وزعم لوك وهيوم أن كل فكرة اما أن تكون أصلا فى التجربة الحسية مباشرة أو أن تكون مركبة من أفكار متأصلة فى التجربة الحسية • ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى اذا قلنا ان كل كلمة يجب لكى يكون لها معنى أن تكون اسما لمعطى من معطيات الحس أو أن تكون تركيبا من أسماء من هذا القبيل أو أن تكون اختصارا لذلك التركيب •

وهنا تظل الربكة قائمة بين ما اذا كان المعطى الحسى حوادث حسية أو صفات وكيفيات حسية • ويبقى الغموض قائما فيما يتعلق بالطرق المشروعة للتركيب • ويتحدد المذهب من ثم بطريقة ضرورية لا تسامح

فيها فى النقد اللفظى (لفظة لفظة) الذى يفرضه فرضا • ولاشك أنه من الافضل وأكثر معقولية أن نأخذ بالعبارات والأحكام الكاملة كوحدات أساسية ذات دلالة • ولا يمكن أن يؤدى ذلك الى افساد نظرية التطابق الجذرى • بل لعـل هـذا الموقف يـكون أدعى لتقويم النظريه وتقويتهـا واستكمال احتياجاتها •

فالمطلوب اذن هو أن نسعى لترجمة القضايا ترجمات تفسيرية ككل موحد الى اللغه الخاصة بالمعطى الحسى وألا نكتفى باستخدام منهج النقد اللفظى (لفظة لفظة) • وما كان هيوم أو لوك أو توك يعترضون على هذا التعديل الجديد • غير أن الاضافات الجديدة التى ظهرت فى مجال السيمية هى التى أدت بنا الى الأخذ بهذا التفسير • ولم يكن من السهل أن يتنبه هؤلاء الفلاسفة الى الأخذ بالترجمة قضية قضية لا كلمة كلمة لعدم ظهور اتجاهات السيمية حينذاك • وكان اكتشاف هذا الأساس الجديد للتطابق الجذرى مرتبطا بالزمن • وذلك لأن اتجاهات السيمية الجديدة لم تكن معروفة حينذاك وصارت اليوم شائعة فى متناول أى باحث • وهذا الاتجاه واضح تماما عند فريجه فى كتابه عن Grundlagen der Arithmetik أسس الحساب كما أن هذا الاتجاه يسرى خلف نظرية رسل عن تصور الرموز الناقصة • وهو أيضا واضح فى كل نظرية للتحقق المعنوى طالما كانت القضايا هى موضوعات التحقق •

وهذا الاتجاه أيضا هو الأرض التى رسا عليها كارناب فى كتابه عن البناء المنطقى للعالم سنة ١٩٢٨ • فقد شـــملت اللغة التى استخدمها كارناب كل اللغة الخاصة بالرياضة البحته • ولذلك شملت هذه اللغة الجديدة كل العلامات المنطقية من جهة واحتوت من جهة أخرى على الفئات (الأصناف) وفئات الفئات وهكذا • وقد اقتصد كارناب كثيرا فيما يتعلق بالمحسوسات • وعلى ذلك كان كارناب أول تجريبى لا يرضى عن تأكيد قابلية العلم لأن يتطابق مع الألفاظ التى تشير الى التجربة الحسية • وأدى ذلك الى اجراء خطوات جادة بشأن التطابق •

ولاشك فى أن الخطوة التى اتخذها كارناب مرضية ولاشك أيضا فى أن نقطة انطلاقه سليمة • ولكن لايزال عمله ناقصا • وقال هو نفسه أن الأبنية التى شيدها لا تعدو أن تكون قطاعا من العمل الذى خططه • أما فيما يتعلق بمشكلة المعطى الحسى فقد أعمل قضاياه وخلف بناء أبسط القضايا الخاصة بالعالم الطبيعى فى حالة مسودات سريعة • وعلى الرغم من طابع السرعة فى هذه المسودات فقد كانت ذات ايحاءات قوية • اذ

استطاع كارناب أن يشير الى النقط الوقتية الزمكانية (الزمانية المكانية) بوصفها أربع وحدات مستقلة من الأعداد الحقيقية كما استطاع أن يواجه تحويل الصفات أو الكيفيات الحسية الى النقط الوقتية وفقا لقواعد معينة ٠

وتتلخص خطته فى أنه يجب تحويل الصفات الى النقط الوقتية بحيث نستكمل أكسل العوالم المتعارضة مع تجربتنا ٠ وعندئذ يصبح مبدأ « أقل مجهود ممكن » قاعدتنا الذهبية فى بناء العالم من التجربة ولم يتبين كارناب حينذاك أنه تناول الأشياء الطبيعية بطريقة لم تحقق التطابق ٠ قصر تناوله للأشياء الطبيعية على تحقيق معنى التطابق ٠ بل لقد أدى هذا التناول الى هدم التطابق من حيث المبدأ ٠

لنأخذ مثلا قضية مثل (س صفة فى النقطة الوقتية ص ــ ع ــ ل ــ م) ٠ فهذه القضية وأمثالها يجب أن تزود بقيم صدق وفقا لقاعدة كارناب بحيث تعلو بعض المعالم العامة أو تنخفض ٠ ويجب أن تراجع قيم الصدق بنفس الطريقة تدريجيا كلما كبرت التجربة ٠ ولا تعدو هذه الخطة أن تكون صورة اجمالية صحيحة أو رسما تخطيطيا سليما لما يفعله العلم حقيقة ٠ أو هى صورة اجمالية مبسطة تبسيطا كبيرا عن قصد على وجه الدقة ٠ ولكنها لاترينا اطلاقا (ولا حتى فى تخطيط سريع) كيف يمكن أن نترجم قضية مثل (توجد الصفة ن فى ص ــ ع ــ ل ــ م) الى لغة كارناب الأولية الخاصة بالمعطى الحسى والمنطق ٠ وستظل الرابطة (توجد فى) رابطة مضافة بغير تحديد ٠ وترينا القواعد كيفية استعمال هذه الرابطة ولكنها لا ترينا كيفية الاستغناء عنها ٠

ويبدو أن كارناب قد لحظ هذه النقطة فيما بعد لأنه تخلى فى كتاباته المتأخرة عن كل فكرة متعلقة بترجمة قضايا العالم الطبيعى الى قضايا خاصة بالتجربة المباشرة ٠ ومن ثم يمكن أن نقول ان نظرية التطابق انتهت تماما بصورتها الجذرية فى فلسفة كارناب منذ ذلك الوقت ٠

وبقيت معتقدات النظرية التطابقية تؤثر فى تفكير التجريبيين بطريقة أرق وأدق ٠ واستمرت فى افتراضهم أن كل قضية يمكن أن تحقق الاثبات أو النفى اذا عزلت عن أخواتها ٠ ويرى الاستاذ كوين بصدد ما جاء فى نظرية كارناب أن كل القضايا المتعلقة بالعالم الخارجى لا تواجه هيكل التجربة الحسية بطريقة فردية ولكن بوصفها جهازا كاملا متعاونا فقط ٠

فالمعتقد الثانى هو هو المعتقد الأول فى جذورهما ٠ ويعتمد كل من

المعتقدين أحدهما على الآخر بشــكل واضح • ولكن كوين يرى أنه من الخطأ ـ بل ان مصدر الخطأ الأساسى ـ أن نتكلم عن العامل اللغوى وعن العامل الواقعى فى صدق أى قضية منفردة • ذلك أن العلم يعتمد ككل اعتمادا مزدوجا على اللغة وعلى التجربة • ولكن لا يمكن تتبع دلالات هذا الازدواج فى قضايا العلم اذا أخذت على انفراد •

وقد كان الحل الذى اكتشفه فريجه هو جعل القضية بأكملها ـ لا الكلمة فى حد ذاتها ـ وحدة يحسب حسابها لدى الناقد التجريبى • ولا شك أن هذا المذهب قد حقق تقدما على تجريبية لوك وهيوم • كانت التجريبية تأخذ بمذهب الكلمة فى مقابل الكلمة لدى لوك وهيوم • أما فريجة فقد أدخل فكرة تعريف الرمز بواسطة استعماله • ولكن كوين يعترض على هذا التجــديد ويرى أن وحــدة الدلالة التجريبية هى العلم بأكمله ، لا كلمة فى مقابل كلمة ولا قضية فى مقابل قضية •

ماذا نعنى بقولنا العلم بأكمله ؟

كل ما نسميه معرفة أو اعتقادا ابتداء من مواد التفســير الجغرافى والتاريخى حتى أعمق قوانين الطبيعة الذرية أو الرياضة البحتة والمنطق هى صناعة بشرية تثبت أطراف التجارب فقط • أو بعبارة أخرى يشبه العلم ككل شــامل حقل القــوة الذى تحدد أطرافه حــدود هى نفسها التجربة ويؤدى النزاع على المحيط الخارجى بشــأن التجربة الى اعادة النظر والتدقيق وضبط المسائل من جديد فى داخل الحقل • ويجب فى هذه الحالة أن نعيد توزيع قيم الصدق مرة أخرى على بعض قضايانا • وتقدير بعض القضايا وتقييمها من جديد يسوق الى تقدير وتقييم بعضها الآخر بسبب ترابطها الداخلى المنطقى • وذلك لأن قوانين المنطق لا تعدو أن تكون بدورها سوى بعض القضايا الأكثر تداخلا فى النظام النسقى أو بعض العناصر المتقدمة داخل الميدان • ومجرد اعادة تقييم قضية واحدة يقتضى اعادة تقييم بعض القضايا الأخرى التى تنتمى منطقيا الى القضية الاولى أو التى قد تكون متعلقة بالارتباطات منطقية ذاتها • ولا يوجد أى تحديد حتمى بالنسبة الى الحقل العلمى بأكمله بسبب الظروف القائمة على حدوده أى بسبب التجربة • اذ تتوافر مجالات كثيرة للاختيار فيما يتعلق بالقضايا التى يجب اعــادة تقييمها على ضوء أى تجربة مضــادة واحدة • ولا ترتبط أى تجربة جزئية بأى تجربة من التجارب الجزئية داخل ميدان العلم الا بطريق غير مبــاشر خــلال اعتبارات التوازن التى تؤثر على حقل العلم ككل •

وهكذا يكون من الخطأ الكلام عن المحتوى التجريبى للقضية الواحدة خاصة اذا كانت بعيدة كل البعد عن محيط التجربة التى تنتمى الى حقل العلم • ومن العبث أن نبحث عن حدود تفصل بين القضايا التركيبية التى تعتمد على التجربة اعتمادا احتماليا وبين القضايا التحليلية التى تقبل أى شىء • ولذلك لابد أن نوقف كل قضية من قضايا التجربة على حافة العلم أمدا ما حتى نتمكن من ادماجها فى النسق العام أو احداث تغيير جوهرى فى أطراف العلم يمتد شيئا فشيئا الى كيانه بأكمله •

وهكذا نكون قد تحققنا كتجريبيين من ضرورة النظرة الميتافيزيقية أو النظرة الخاصة بالتصور الوجودى حتى نضمن اعتبار العلم أداة للتنبؤ بالتجربة المستقبلة عن طريق التجربة السابقة • وعلينا أن ندخل الأشياء الطبيعية بطريق التصور الى الموقف كوسائط ملائمة • ولا يتم ذلك باعتبارها تعريفا لفظيا من التجربة أو تعريفا بألفاظ تجريبية ولكن بوصفها مصادرات لا تقبل التبسيط ويمكن مقارنتها معرفيا بآلهة هومر • وكأى مشتغل عادى بعلوم الفزياء يمكن الاعتقاد بالأشياء الطبيعية دون ايمان بآلهة هومر • وليس الاختلاف بينهما فى النوع ولكن فى الدرجة فقط • ويدخل كل من الأشياء الطبيعية وآلهة هومر فى مفهوماتنا كمصادرات ثقافية فقط • ولم تعل أسطورة الأشياء الطبيعية عن سواها من وجهة نظر نظرية المعرفة الا لما أثبتته من كونها أكثر فاعلية من أى أسطورة أخرى كتخطيط مفيد فى السيطرة على بناء من أبنية التجربة المعتاد • فالعلم نفسه لا يعدو أن يكون سياقا سليما من اللغة المحبوكة جيدة السبك كما قال دى جاندياك •

الباب السادس
الفلسفة في مصر

١ - التفسير البراجماتيكى للاشتغال بالأدب

ليس المقصود أن نحدد بهذا الكلام موقفا معينا • انما هى استعادة لروح بالذات تنكر لها المفكرون المحدثون وحاولوا النيل منها على حساب كل قيم الفلسفات والمعارف • لذلك لا يعنينا ها هنا سـوى أن نبين الفوراق والاختلافات فى غير ادعاء أو مغالاة وبدون أدنى تعصب ، فالمدارس ملك لأفراد أما الفلسفة فللجميع •

وقد كان من الصعب الى عهد قريب أن يتناول الانسان بأسلوب الكاتب موضوعات من هذا القبيل • ولكن العلوم والمعارف قد صـارت اليوم من الشيوع بحيث درب المثقفون جميعا على مناقشتها • ولم يعد من السهل أن نفصل الفلسفة عن فروع المعرفة العادية بعد أن صارت أساسية فى دراسات الجامعة والمدارس • وتداخلت دراسات اللغة والفكر والمنطق ومدلولات الألفاظ حتى لم يعد سهلا أن يتجاوز الباحث العـادى عتبة المعارف الأولى دون أن يلم بعض الالمام بأطراف المشـاكل التى نود أن نتناولها هاهنا •

والأمر الذى لا شك فيه والذى نريد أن نسلم به مبدئيا هو أنه ما من عالم أو باحث عربى حديث قد استطاع أن يحقق لنفسه حيـاة العزلة وأن يعيش بمفرده تماما • كان يشعر بضرورة ماسة فى أن يسخر ثقافته للوسط الذى يعيش فيه ويعمل بقدر الامكان لانعاش الجمهـور البسيط المحيط به ويسعى بالتالى الى انهاض الوعى والفهم العامين لدى الناس • ولم يجد لذلك بأسا فى أن يتغاضى عن بعض الحقائق وأن يتناسى عدة أصول من صميم مهمته بل وأن ينكر جملة من المفهومات فى سبيل الوصول الى غايته وتحقيق هدفه المباشر • انه يقوم بعمل يشبه التربية فى جمهور شبه منعدم ولذلك يستبيح لنفسه أن يكون غائيا أكثر من اللازم ويضع أغراضه فى محل أسمى من الحقائق التى سوف تسـاعد الأيام على معرفتها معرفة صحيحة بعد أن تستتب أمور العلم وبعـد أن نعود الى نوع من الاستقرار المعرفى وبعد أن يتسـلح العربى المعاصر بعقلية تخلصت من آفات البدائية والسذاجة •

ويبدو أن الخرافة لا تنمحى الا بخرافة من نفس النوع وأن السذاجة تلزمها سذاجة مشابهة لقتالها • والكاتب الذى يبغى الاصلاح يعمد الى

وسائل فعالة فى أبواب الفكر حتى يتأدى الى أهدافه من أقصر طريق ٠ ولهذا شاهدنا فى مطلع هذا القرن كثيرين من المفكرين يتجهون الى تفسير نظريات النشوء والارتقاء لنحد من خيالنا الدينى المسرف ٠ وكان تحيزهم لهذا المذهب بقصد اعلان الحرب على التطرف الدينى أكثر مما كان تشيعا للمذهب ذاته ولم تكن مناصرتهم له مبنية على غير هذه الرغبة الاصلاحية الجامحة التى تنتاب المفكرين آونة بعد أخرى ٠ ثم شاعت أفكار الشكاك والمتشككين فى فترة مابين الحربين وأثارت الرغبة لدى الجميع فى حب التأكد من حقائق التاريخ ووقائعه بحيث لا نسلم تسليما مطلقا بكل ما يحمله الماضى الينا ٠ وكانت هذه الخطوة نتيجة طبيعية للتطور الذى أصاب حياتنا الاجتماعية والفكرية ٠ بل لقد كانت هذه الخطوة ذات أهمية بالغـــة فى تحوير معنى البحث العلمى وفى الزام الباحثين بالحرص على التحقق من الأحداث التى يرويها لنا التاريخ وفى عدم التمسك بأهداف الماضى العتيد ٠

ولم تكد الحرب الثانيـــة تنتهى حتى كنـــا قد أحسسنا بكابوس التقاليد المخيف وشعرنا شعورا واضحا بمعنى الحرية الفردية والحرية الاجتماعيـــة ٠ بل لقـد صرنا نتطلع بعد تلك الحرب الداميـــة الى نوع من الخلاص أمام الضغط الهائل الذى كنا نئن تحته من جهة التقاليد ومن جهـة العادات السلفية وقد تجلى لنا هذا كله بوضوح بعد أن ألقت الينا الحرب بمشاهد جديدة فى عالم الحياة الأوربية ٠ ولذلك تفشت المناقشات التى تعتمد على تفسير الحرية بالمعنى الوجودى وذاعت أفكار غريبة عن هـذا المذهب الجديد الذى بدأ يتألق فى سماء الفكر العالمى ٠ ولحب المبالغـة اللازمة فى مثل هذه الحالات احتمينا وراء أفكار زائفة لا تمت الى الوجودية الحقة بصلة فى موضوعات الحرية والاختيار حتى نواجه متاعب ضـــغط التقاليد وأفكار السلف ٠ واشترك كل الكتاب والصحفيين معتمدين على فتات الحياة الفكرية المستهترة العابثة أكثر من اعتمادهم على أصول هذا المذهب وأفكاره الأصيلة ٠وانطلقت فكرة الحرية الصارخة تفتك بأنواع التقيد الاجتماعى الزائف وتكشف عن الاوضـــاع التى يجوز للمرء أن يحياها ٠ ولم يكن للوجودية فى هذا كله دخل كبير وانما هو الهـــدف المنشود يسوغ لبعضنا أن يقول مايريد أن يقوله وراء اســـم براق من المذهبية الفلسفية ٠

وجاء دور اعلان الحرب على الخرافة والزيف والرغبة فى القضاء على بقايا الأفكار الشعبية « الاتكالية » فهبت المنطقية الوضعية فى منتصف هذا القرن تذيع من الافكار ما يتسم بطابع الجد والصرامة العقلية مع

كبير من المغالاة فى تقدير الجانب العلمي الساذج حتى تتمكن من ازالة الشوائب العالقة بأفكارنا الشرقية • ولم يكن من السهل على المناطقة الوضعيين العرب أن يتشيعوا للنظريات العلمية كما هى وانما استندوا فى حربهم على (العلمية الساذجة) حتى تقف وجهـا لوجه أمام روح السذاجة والتسليم والاذعان الظاهرة فى ثنايا مبادىء حياتنا المعيشية • وهم اليوم يقومون بعملهم فى أمانة بالغـة حتى ليصعب القول بأنهم يخطئون هدفهم البراجماتيكى وان حادوا حيـادا شـاسعا عن الموقف الأكاديمى البحت •

والأمر ـ بعد ـ طبيعى ، فما حاجتنا الى العلم الصحيح وقد اكتظت عقولنـا ونفوسنا ومداركنـا بما لا نعلم مقداره من الخرافة والزيف ؟ بل لا شك فى أن حاجتنا أمس فى هذه المراحل الى اسـتنهاض العقول وتربية الأفهام واذاعة الملامح والمسميات دون تخصيص ودون تدقيق • كل شىء يسير فى مجراه الطبيعى •• المؤلف والقارىء كلاهما مزود بنفس أنواع الاسلحة فى بيداء الشطط والادعاء • والحركة الكبرى فى عـالم الزيف والخداع تقابلها دعوة أكبر فى عالم المذهبية والتعصب •

ويحق لنا الآن أن نتساءل : هل كتبت علينا ظروف المعاش والحياة ألا نسعى الى العلم والمعرفة من أجل العلم والمعرفة فى ذاتهما وانما من أجل أى شىء آخر ؟ هل صحيح أن عقليتنا من النوع الذى لا يستطيع أن يرمق العلم فى غير كلف الا بما يؤديه لنا فى الواقع من نتائج مفيـدة محسوسة ؟ هل نحن كما كنا منذ آلاف السنين لم نتغير ، اخترعنا العدد من أجل تقدير أرغفة الخبز وتعلمنا الهندسة من أجل مساحة الأرض وبناء الأهرامات وعرفنا خصائص الطبيعة من أجل مواجهة ظروفنا المعيشية البحتة ؟ لقد قال عنا مؤرخو الفلسفة هذا فى كتبهم ووصفوا معارفنـا أيام الفراعنة والأشوريين فى مناطق الشرق الأوسط بأنها معارف مرتبطة بالمعيشة أريد بها تذليل المطالب اليومية ولم تكن ثمرة من ثمار العقل البشرى المنهجى على غرار سكان الجزر اليونانية • وقالوا عنا اننـا لم نستطع قط أن نكون خلاقين فى مجال النظر والتأمل أو البحث العلمى حتى فى عهود الازدهار والتحضر وأننا أشبه بالقلوب الأمينة الغيورة على أن تحفظ دون اسهام وأن تنقل بغير مشاركة • ولم نملك يومـا قط الدليل على أننا نمتاز بعقلية مخالفة للأحكام التى أصدروها عنا بل انضاف الى ذلك كله ما شاهدناه فى تطور ظروفنا الثقافية المعاصرة فى السـتين سنة الماضية تأييدا لنظرياتهم وتوكيدا لأحكامهم •

فهل نحن كذلك حقا ؟

وقالوا أيضا أننا منعصبون وان حماســـنا للثقافة والفكر لا يأتى نتيجة لأعمال ذكاء طويل المدى والدأب على التمحيص والفحص والتأمل وانما بناء على انفعالات عصبية نتسم أحيانا بالرونق ولكنها غالبا ما تكون نوعا من التجديف • فاذا شئنا التفكير فى مسكلة من مشـــاكل العلم أحلناها الى مشاجرة حتى نستوثب انفعلاتنا ونستثير مـكامن العصبية فى قلوبنا ونتمكن من الكلام فى موضوعها بالأسلوب اللامع المتـــدافع الخلاب الذى يأسر برنينه وصداه وليس بمعدنه الأصيل وقالبه الحافل • وهكذا يبدو الذكاء العلمى عندنا انفصاليا متقطعا ولا يتمتع بطابع الجماعية والتواصل ••• كل متعلم كأنه جزيرة تائهة فى بحر الظلمات !

فهل نحن فعلا كذلك ؟

وقيل أيضا فيما قيل ان الكاتب العربى قد أعوزه باستمرار الجمهور المساند فى التيارات الفكرية فاضـــطر الى اعتنـاق الافكار التى يمكن انتشارها وذيوعها ودعا الى المذاهب التى تقبل القسمة على كثيرين وتبنى التيارات التى تجد صدى ببريقها الوهاج لدى عامة الناس حتى لا يبقى وحيدا مكتئبا فى قاعة بحثه وحتى تقترن الشهرة بعمله أسوة بأصحاب المجد والسلطان • فلم يهتم الباحث العربى بالدرس لغير ما يجلبه من الشهرة عندما يحيله على قلمه الى نوع من المذهبية المتطرفة • وقد يكون هذا الاتجاه نافعا عندما يود الكاتب الدعوة لأفكاره لدى أبناء زمنه على أساس التكافؤ النفـــافى بينه وبينهم وعلى أساس عدم الانســياق وراء الرغبة فى الشهرة دون المحافظة على روح العلم • أما حينما يضـطر الى افساد العلم من أجل اذاعته وتذليل صعوباته بما يتعارض مع روحه الأصيلة على نحو ما فعل مفكرونا عندما أشاعوا مذهب النشوء والارتقاء ، قبل الحرب الأولى ومذهب الشك الديكارتى بين الحربين ثم أصول الوجودية عقب الحرب الثانية ومبادىء المنطق الوضعى فى منتصف القرن فالأمر ذو دلالة أخرى غير دلالة التبادل الفكرى والحرص على المعارف العامة وخدمة المعرفة •

من هذا كله نستطيع تجميع العناصر التى تتفاعل فى كيان ثقافتنا المعاصرة واكتشاف أعراض الأزمة المستفحلة فى فكرنا وآدابنا • ويمكننا أن نلمس الى أى حد أصبحت الفلسفة كبش الفداء فى هذه الأزمة •• فشيوع الشك فى قيمها وعدم الاطمئنان الى تاريخهـــا وفســـاد المناهج فى دراستها ومساواتها بالتصوف وأسلوب الدراويش من جهة وباللامعقول

والخرافة من جهة أخرى قد تولد نتيجة الزعزعة العامة للأسس والقواعد التى كان ينبغى أن تنشأ عليها علوم التفكير الحقيقى ٠

ويتكون الأســاس الفكرى وروح العمــل الفلســفى عند الأفراد يقتضى فترة طويلة من الأعداد والتهيئة ويستلزم مواصلة تدعيم الوجدان بمعارف تفصيلية ثابتة بحيث تتغلغل المبادىء وتســتقر فى حصــيلة الدارسين دون أدنى تردد فى قبولها الى أن يستكملوا أدواتهم وعدتهم ٠ وعندئذ يتولى هؤلاء الأفراد ، بما يذيعونه حولهم ، مهمة تزويد الفكر العام بملابساته العقلية التى تتفق مع ميوله واستعداداته والتى تتلاءم مع طبيعته وتعبر فى الوقت نفسه عن كيانه وتكون بالتالى أساسا لمختلف الحركات والنزعات ٠

اذا عبرنا عن هذا كله تعبيرا فلسفيا نقول انه كان ينبغى أن نخلق الدلالات الفكرية العامة ونصوغها على هيئة استعدادات قبلية وننشئهــا على نحو ما تخلق الرياضيات هيــاكلها الصــورية حتى اذا ما تطورت الوقائع الحيوية فى نفسية الجمهور خلقت انسجاما عقليا بين ضرورات الفكر الوثاب وحوادث الحياة المحسوسة وأخذت المذاهب الفلسفية مجراها الطبيعى الى ضمير الامة ذاتها فتتركز على النحو الذى ترتضيه وتتــكون أصول الثقافة فى تكافؤ تام بين الافراد والجماعات وبين الفكر والواقع ٠

والواقع أن الفكر العربى مر بتجربة هامة خلال الســتين ســـنة الماضية ٠ لقد واجه مطالب المجتمع بشجاعة نادرة ولم يعوزه فى نفس الوقت أن يكفل التناسق والتطور فى أساليب الفلسفة والادب الخالصين٠ لقد عرف المفكرون بذكاء فطرى أن الوسيلة الوحيدة للقضـــاء على آفات التخلف العقلى هى العمل على اذابة مذاهب الفلسفات العليا وترجمتهـــا الى لغة شعبية بحيث تمس افهام الجماهير وتعلق بخيــالهم وتصــورهم للأشياء ٠ فى الوقت الذى تحدث فيه كبار الأدباء والكتاب عن النظريات المنهجية الخالصة كان المفكرون يأسفون لعــدم التجاوب بين الجمهور وبين جماعة المفكرين ٠ كان طبيعيا أن يعيش المصريون فى جهل تام بما يجرى على مسرح الفكر من أحداث ٠ لم يكونوا مستوعبين غير الكتابات الصحفية والشروح الفقهية ٠ والوسيلة الوحيدة التى كان يملكها المفكرون لبعث الاهتمام فى قلوب الناس هى الاثارة ٠ لذلك رأينا تاريخنا الفكرى مكونا من حلقات استفزازية وظل الكتاب عندنا يستخدمون أسلوب التشويق بالمقالات النزالية الى عهد قريب ٠

ولا شك أنه يسرنا اليوم أن نواجه جمهورا حقيقيا لم يكن موجودا

الى عهد قريب • لا يغرنك ما يذيعه البعض من أن كتبهم قد لاقت رواجا الى حد طبعها عشرا أو عشرين طبعة • فهذا كله لا يدل على أن الفكر العربى قد عرف الجمهور الذى يدرك النظريات الفكرية ويتجاوب مع المذاهب الحقيقية وينظر الى ما يقوله المفكر بغض النظر عن أى اعتبارات سوى اعتبارات الفكر والفهم العقليين • فهذه فى الواقع مرحلة لا نستطيع أن نقول أن جماهيرنا قد عرفتها قبل خمس سنوات مضت •

واليوم نود من صميم قلوبنا ألا يكون المقصود من اشاعة فكرة من الأفكار هو مجرد العلاج الروحى لبعض آفات هذا المجتمع • اننا نطمع فى أن نجد الكاتب اليوم قادرا على شرح آرائه بغير حاجة الى الاخلال بالمذهب من أجل تقريبه ذهنيا الى عقول الجماهير • نتمنى أن يظهر المفكر الذى يخدم قضايا الفكر فى حديثه الى الناس دون اضطرار الى الايجاز المفسد أو التقريب المخل ودون حاجة الى السهولة المبتذلة •

٢ ـ الفكر الاشتراكى لا يحجر على العلماء والباحثين

كتب الدكتور عبد العظيم أنيس مقالا طيبا عن موقف الفكر الاشتراكى الحالى ببلادنا • وشعرنا على التو (نحن الكتاب الاشتراكيين) بضرورة مؤازرته فى منحاه • أحسسنا بأنه يلقى على أكتافنا مهمة التجاوب معه فى العملية • انه يعنى أساسا بالكشف عن مقومات الفكر الاشتراكى وتحديد الدور الذى ينبغى أن يلعبه الناهضون بهذا الفكر • وقد حدد • د • عبد العظيم أنيس كل المواقف الظاهرة فى مجتمعنا الفكرى الجديد • ولكننى شعرت بأنه يعالج موضوع الثقافة كلها بما فى ذلك البحوث والدراسات ومجالات العلم والتراث • ومن هنا يبدو لى أنه وقع فى بعض الأخطاء •

فهو ينعى مثلا على القائمين على شئون الثقافة اعادة طبع مؤلفات الغزالى دون مؤلفات ابن سينا أو ابن رشد أو ابن الهيثم ، ولا شك أن طبع مؤلفات الأخيرين له أهمية بالغة • ولكن الغزالى هو عنصر الأصالة الفكرية الحقيقية فى الفلسفة العربية وهو ممثل الاتجاه النابع من كيان الفكر العربى • بل ان الغزالى هو الوحيد الذى فطن من بين فلاسفة العرب الأقدمين الى مهمة الفلسفة الحقيقية من جهة والى وسيلة الكشف عن خصائص التفكير العربى الأصيل •

فمهمة الفلسفة الأصيلة هى نقد مذهب لمذهب واستخراج مكنونات

الفكر عن طريق الوقوف موقف المناهض للمذاهب السابقة . الفلسفة لا تتقدم الا على أساس اعتبار المذاهب لحظات أو حلقات من سلسلة طويلة لا تنتهى عند موقف بالذات .

كذلك لا يمكن أن نقف على طبيعة العقل الفلسفى الا فى مقام المعارضة والتفنيد . لا يظهر منحى التفكير أو منطق التفكير الا فى عمليتى الاستيعاب والمناقشة . وتتكشف مقدرة الفيلسوف على التفكير المبتكر الأصيل خلال الموازنة بين القضايا .

والغزالى ناهض الفكر الفلسفى الذى انتقل الى ثقافة العرب من اليونان . وتعمد الوقوف على قدم المساواة مع أكبر المذاهب شيوعا حينذاك فأبرز القوى الكامنة فى عقله الخلاق وحفظ للفكر العربى ينبوع الأصالة الصحيح . ومهما قيل عن المذاهب الفلسفية الأخرى عند العرب فهى لا تبلغ مرتبة فكر الغزالى الشخصى الأصيل .

فتجربة الغزالى تجربة واقعية نابضة بكل معانى الوفاء لتجاربنا فى مضمار الثقافة . وهى سابقة تنتظر منا الانماء والاتباع . ولا أعتقد أنك تستطيع أن تلزم الباحثين فى شتى المجالات بعدم المضى فى دراساتهم على النحو الذى يريدون . وفى العادة يجرى الباحثون وراء الابحاث التى تستهويهم ويعتقدون فى أنفسهم القدرة على استخراج مادة ثمينة منها .

ولا نستطيع من ناحية ثانية أن نقول عن الثقافة العربية المعاصرة انها صارت تحمل فى ذاتها كل مقومات الفكر وكافة أنواع الدراسات . لانزال فى حاجة الى كل ألوان الترجمات وما زلنا فى حاجة ماسة الى فتح قلوبنا الى كافة التيارات وما زال القارىء العربى يجد نقصا شديدا فى مكتبته ويشعر بأن المثقفين مكلفون بأن يزودوه بكل ما يحتاج .

ولا ينبغى أن ننسى قط أننا لسنا مقيدين بفلسفة للدولة الا فى حدود الميثاق وفلسفة الثورة . والميثاق يفتح كل المجالات أمام الابحاث والدراسات التى تعمد الى الخلق والابتكار . كذلك لا ينبغى أن ننسى أن سبيلنا الى الاشتراكية هو سبيل الايمان بالاشتراكيات المتعددة التى تنكرت لها روسيا صراحة بعد سنة ١٩٥٦ . وخطوتنا الاشتراكية لاتخضع نفسها ولا توقف البحث فى نطاق بيانات ضيقة . انما هى تطلق الفكر من عقاله لمواجهة التجربة .

وأعتقد أن الأمر عندنا لن يلبث أن يتطلب عمليات تنوير علمية . وهذه لن تتم عن طريق اتجاه علمى واحد أو تفكير اشتراكى واحد يحسب

نفسه أولى الانجاهات بصفة العلمية ولا أدرى مدعاة للهجوم على مذهب كالمنطقية الوضعية من وجهة نظر الاشتراكية العلمية الا اذا كان ثمة ما يدعو الى الهجوم لمجرد الغيرة • والمنطقية الوضعية على الرغم من كل ما يمكن أن نقوله عنها شاركت مشاركة جادة فى ابعاد العقلية السلفية ونحن فى العلم نؤمن أيضا بالسبل المتعددة للعلم وليس ايماننا معلقا بتفسير واحد •

وبأى حق نريد أن نغلق منافذ الفكر ؟ بل بأى حق نسعى الى تسخيف بعض الآراء التى تشيد بأفكار نمت وترعرعت على أيدينا من أجل مالا أدرى كيف أسميه من النظرة الدوجماطيقية الضيقة •

اننا وقد آمنا بالطريق الذى نسير فيه لم نعد نخشى الارتداد • لم نعد نخشى أن تمر بأذهاننا أخطر الأفكار وأكثرها جرأة • والخوف من الأفكار لا يدل على قوتنا • وحينما ننظر فى أعماقنا سنعرف أننا قد بلغنا من الايمان بالاتجاه الذى نسير فيه أكثر مما يظن الكثيرون • ويظهر ارتفاع منسوب ايماننا بالاشتراكية الخاصة ببلادنا من مدى جرأتنا على مواجهة أخبث الأفكار لا من مدى تخوفنا من آراء الآخرين •

واشتراكيتنا تلعب دورا ايجابيا بعد هذا فى حيادها • ولن تلعب دورها الايجابى بتغميض عيونها عما يدور بالعالم أجمع فى أبواب الفكر والثقافة • أن ايجابيتها تستدعى أن نلم الماما كافيا يبعث الوضوح فى نفوسنا • بل نشعر بمسئولية الدور الذى ستقوم به مصر فى الاجيال القادمة حين تصبح مرة أخرى مسرحا لمعترك فكرى عالمى • وتؤدى بهذا رسالتها التى خلقت لها بحكم وضعها وموقعها وعقيدتها فى البناء والتعاون والاخاء • ولن نحرم أنفسنا من ثمار الفكر العالمى لأن التجديد الذى نص عليه الميثاق لا يقوم الا بمواجهة المذاهب مواجهة الند للند وبالوقوف على قدم المساواة مع أقوى المفكرين وأعلاهم قدرا • لقد مضى عهد الطريق الواحد يا صديقى وعلينا أن نلائم أنفسنا مع مقتضيات فكرنا الواعى النامى وجذورنا العميقة المتأصلة •

٣ ـ الفلسفة والثورة

هذه الكلمة يجب أن تقال ، فهذا الموضوع هو الذى يشغل بال الكثيرين • نحن نواجه الآن رغبة حادة فى استقصاء فرع من فروع الفلسفة لنجعله نموذجا حيا فى التفكير ومثلا واضحا أمام الجموع العربية

المتحركة نحو عالمها الجديد • لا شك أننا جميعا نرغب فى أن نرى نوعا من الفلسفة يخترق عقول الناس وأفهامها من أجل التوعيه والايمـــان والاجتماع حول معنويات الحياة • هذا هو أملنا نحن المشتغلين بالفلسفة وهو حاجة طبيعية تلقائيـــة فى نفســـيات الأفراد والجماعات من غير المشتغلين بالفلسفة •

لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن هناك رغبة فى فرض نوع معين من أنواع الفلسفة على الجماهير العربية المتطلعة الى حياة متكاملة من حيث المعاش والتفكير معا • لا يعنى هذا أننا نود القيام بعملية اختيار لاحدى الفلسفات كيما نصبح فلسفة الجموع ونرفض بعد ذلك ما عداها ونقصر الفهم والعمل والتفكير على هـــذه الفلســفة كما هـــو الحال فى الاتحاد السوفييتى • انما نريد أن نجعل من احدى الفلسفات نوعا من المران العقلى الملائم لطبيعة الفكر العربى ونوعا من الايمان الوجدانى لدى شبابنا المتطور مع وثبات الثورة ونوعا من التجاوب مع جميع أوضاعنا وظروفنا وآمالنا • ولا يعنى انتقاء مثل هذه الفلسفة أن نرفض كافة الفلسفات أو أن نعتبرها ذات خطر على تفكيرنا • فهذا افساد لدور الفكر وهـــو حجر على مواد الاشتغال العقلى بالمبادىء والأوليـــات والجوانب المختلفة المتباينة •

نريد اذن أن نقولها واضحة صريحة• ان المشتغلين بالفلسفة يفزعون من هذا التيار الجامح الذى يرغمهم دائما على التفكير فى فلســفة عربية قومية • ان الفلاسفة وأصحاب النظر العقلى يذعرون من مطالبة الناس لهم أن يبدعوا فلسفة مصرية أو بيئية • وهم فى الواقع محقون فى اشفاقهم من هذا المطلب لأن الفلسفة علم مثـــل بقية العلوم قد يتفق مع بعض النظرات وقد يختلف عنها ولـــكنه لا يتقيد الا بظروف تطور مفهوماته وكلماته ودوائر اختصاصه • فالفلسفة علم يجمع ما يعجبك وما لا يعجبك فى آن واحد وقد يعلمك الايمان والرفض فى نفس اللحظة • وتقتضى طبيعة الفلسفة نوعا معينا من الاستعداد لدى الافراد من أجل دراستها والاقبال عليها • لا بد من ألفة ألفاظ الفلسفة وأساليبها وطرق التعبير فيها من أجل فهمها • ولهذا اذا قال أحد الناس نريد فلسفة مصرية من أجل تأكيد الايمان والفهم لدى شعوبنا المناضلة كان كمن يضرب الفيلسوف فوق أنفه • فالفلسفة تتطلب دراية بالفلسفة عند زاوية خاصة فعلينا أن نقوم فى التو واللحظة بالفصل بين هذه الزاوية الفلسفية التى اخترناهـــا للجموع وبين الفلسفة كعلم له حق البحث والتطور الخاص المنفرد داخل

أروقة النظر والدراسة • والا فعملية الاختيار هنا نوع من القسر الفكرى الذى يخشاه كل فيلسوف والذى يحجم عنه حرصا على أقدس مقدسات العلم الذى يشتغل به وهو الانطلاق والحرية •

علينا أن ندرك اذن مدى خطورة اختيار فلسفة معينة من أجل التمشى مع التطبيقات الثورية • لا يجب أن تكون تلك نهاية الفلسفة كعلم • بل يجب أن تكون تلك الخطوة نوعا من أداء الوظيفة الخالدة التى يقوم بها الفكر عادة حيال الحركات الاجتماعية والسياسية ذات الاصول المنهجية والبذور الروحية • ولا يصح أن تطغى هذه الفلسفة الجديدة المقترحة على أصول المهنة ذاتها كما لا يجوز أن تفسد مفهوم الفلسفة أو أن تخون كرامتها •

وقد صارت المادية الجدلية فلسفة روسيا القومية والسياسية فمصت على جميع مفهومات العلم والسياسة والفلسفة داخل الاتحاد السوفييتى• استطاعت المادية الجدلية أن تحتل المكانة الاولى وأن تقضى على كل أنواع البحث العقلى داخل أروقة الدراسة بالجامعات والهيئات • لم تفسح المجال لأى نوع من أنواع الفلسفة لأن العملية صارت فى يد من لا يعبأ بالفلسفة فى حد ذاتها وانما يهمه أولا وقبل كل شىء حماية المفاهيم القومية التى تنبنى عليها كل أصول الفكر السياسى والاجتماعى •

وصارت الوضعية المنطقية فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية • وهى فلسفة أمريكا الشعبية التى تقارب بين مفاهيم الدولة العملية فى السياسة وفى الصناعة وفى الحكم وبين وسائل التعامل الفكرى بين الأفراد • ولكن هذا النوع من الفلسفة لم يطغ طغيانا كاملا على مجالات البحث الأخرى الا من حيث ذيوعه وشعبيته • أما أساليب البحث والنظر والاشتغال بالفلسفة فهى غير مقيدة أو محدودة تحديدا قاطعا بواسطة ما تفرضه الوضعية المنطقية • وهذه الوضعية المنطقية لا تعادى العلم بل تحرص على تأديته وانجاحه مع ربطه بالاحتياجات العامة ووسائل التحقيق الفعلى للنظريات المأخوذ بها • ولكنها لا تروق المشتغلين بالفلسفة على نحو ما تتأدى أصولها وحقيقتها فى نظرهم • وعلى الرغم من ذلك فهى لا تحمل طابع الفكر القومى ولا تحتاج الى فرض أنواع من أساليب حمايتها وحفظها على نحو ما تفعل المادية الجدلية •

والواقع أن المادية الجدلية والوضعية المنطقية كلاهما يمثل تيارا معاديا للفلسفة بأصولها العلمية الحقيقية • فالمادية الجدلية ترتبط بمفهومات معينة ليست من الصحة فى شىء كما تضع الوضعية المنطقية

شروطا خاصة لا يجوز التفكير على غير منوالها • وهـاتان الفلسـفتان تشيعان الرعب والبغض فى نفوس الفلاسفة • ولـكن لا مانع من وجهة نظر الفلاسفة الخلص أن نترك هذه الفلسفات فى دائرة اختصاصهـا بالنسبة الى الجموع البشرية المتلاصقة داخل اطار المعاملات • ليس ما يمنع فعلا أن تكون هـذه الفلسفات بمثابة طراز للفكر داخل نطـاق الجماعات غير المتخصصـة التى لا تطلب بحثا خالصـا والتى لا يمكن أن نطلب اليها أكثر من هذه التحديدات الشعبية المفيدة التى تنظم الفكر مع العمل وتجعل مطالب الروح فى اتساق مع مقتضيات الواقع الفعلى • هذه الفلسفات اذن منتهية مكتملة بينما الفلسفة الحقيقية لا تكتمل ولا تنتهى • وهذه الفلسفات رافضة لما عداها ، منكرة لكل فلسفة سواها ، بينما لا يجمد الفكر قط عند وضع ولا تحده شروط أو قواعد • وهذه الفلسفات لا تحتاج الى تمعن أو فحص دقيقين بينما ترفض الفلسـفة الخالصة أن تكون نوعا من الأداء الوظيفى لاحتياجات مباشرة أو عملية •

فالفكر يمتد الى آفاق لا تمليها الاحتياجات المباشرة • وأخطر شيء هو أن نجعل هذه الفلسفات بمثابة القيم على كل ضروب الاشتغال بالفكر والتعامل النظرى • فهذه المرحلة البدائية قد اجتازهـا الفكر منذ كان لا يزال يشرع فى ملامسة الواقع والاقتراب من مظاهر المعاش اليومى • ولا شك أنها صارت أقرب الى ضرورات الأوضاع اليومية • فالانسـان لا يحتاج الى الفكر الا بقدر ما يتحسس احتياجاته داخل نطـاق الواقع المحدود • ولكن هذه البدائية فى التفكير لا تعدو أن تكون ظاهرة قريبـة الشبه لكل ما يجرى فى مجالات الفن والأدب والصناعة • لقد صارت الانسانية ذات نزوع طبيعى نحو البدائية كأنما تستعيد انتعاشها بالتجربة السالفة • وهذا هو ما يحصل بالفعل فى كافة المجالات •

بيد أننا نخشى اختيار فلسفة شعبية تصبح وسيلة لتهديد الفكر ونخشى أن تطغى فلسفة الجموع وفلسـفة الكيان القومى والروحى على وسائل العلم والبحث المثمرين • ويكفينا أن نرى الاتحاد السوفييتى يفكر بعقلية محددة ، ونرى الولايات المتحدة تغط فى سـبات العلم المرتبط بالألفاظ ذات الدلالة المحسوسة • ونحن نشعر ببوادر هذه النزعـات لدينا حينمـا نرى بعض النـاس يتهم نوعا من الفلسـفات بأنه غير اشتراكى • فهذا هو سبيل احتكار طائفة معينة لأبواب الفكر واستخدام التهديد كوسيلة للعنت فى مجالات الفلسفة •

واذا جاز لنا أن نتهم بعض الفلسفات بأنها غير اشتراكية فلابد أن

ينسحب اتهامنا ذاك على حساب التفاضل والتكامل الذى تقوم الجـامعات والمدارس بتعليمه. فالتفاضل والتكامل ليس من علوم الاشتراكية وعلى ذلك ينبغى أن نوقف تدريسها فى جامعاتنا وشرحها فى الكتب التى تصدرها مطابعنا . ذلك أن الفلسفة لا تقل علمية واستقلالا عن حساب التفاضل والتكامل .

واذا كان هناك جزء من الفلسفة يختص بالمفاهيم والعقائد الشعبية فليس معنى ذلك أن مهمة الفلسفة كلهـا هى ذلك العمل وحده . وقد تخدم الفلسفة الاشتراكية من أحد جوانبها وهى تفعل ذلك بلا أدنى شك. ولكن ليس كل ما فى الفلسفة من مواد هو من مستلزمات علم الاشتراكية. كما هو الأمر فى علوم الهندسة . ليست كل هذه العلوم الهندسـية مسخرة لبناء المنازل . فاذا قلت فى مهمة الهندسة الأولى هى بنـاء المنازل كنت مخطئا واذا قلت ان مهمة الفلسفة الوحيدة هى اقامة المفاهيم والعقائد كنت أيضا مخطئا . والا فما وضع الدين ؟

بقى أن نشير هنا الى أن بعض الناس يتهم المذهب الوجودى بأنه غير اشتراكى . وهو يشير الى الوجودية فى غير قليل من الازدراء وأنا ما أزال أصر على موقفى فى الاستناد الى الفلسفة الوجودية المستمدة من الظاهريات وهى وجودية أخرى غير تلك التى يستمدها الدكتور عبد الرحمن بدوى من كير كجار . ويبدو أن نقاد هذا الخط الفلسفى يجهلون أى شىء عن تطورات الفكر المعاصر . فالوجودية هى الفلسفة الاشتراكية الحديثة التى التهمت الشيوعية وجعلتها طرفا من قضاياها ، وهى فى ذلك تؤدى عملا شبيها بما عملته نظرية النسبية فى فزياء نيوتن . ان النسبية التى جاء بها أينشتين لم تعارض فزياء نيوتن وانما ضمتها الى كيانهـا وجعلتها بعضا من تفسيرها . وكذلك لم يعارض سارتر الشيوعية وانما جعلها جزءا من بناء الوجودية الاشتراكية كما تمثلت فى كتابه عن نقد العقل الديالكتيكى .

لقد ظل سارتر يهادن الشيوعيين زمنا طويلا ويسعى لأن يضموه اليهم ولكنهم كانوا دائما يشعرون بالخطر الذى يكمن فى تيارات فكره على الأصول الماركسية . ولهذا تجنبوا اعتباره شيوعيا الى أن أظهـر كتابه الأخير وأعطى تفسيرات اشتراكية مستحدثة لكل اليسار الفلسفى. ونقاد المذاهب الفسلفية عندنا يوجهون اتهاماتهم اليها وهم لا يعلمون أن الوجودية الاشتراكية قد ابتلعت الشيوعية ابتلاعا وأن الوجودية عادت الى تمثيل الاشتراكيات العالمية أصدق تمثيل .

لا بد أن يستيفظ أصحابنا الذين ما زالوا يغطون فى النوم • لقد أعاد سارتر الى الديالكتيك فاعليته ومعقوليته من ذاته • وبذلك يكون سارتر قد أعاد الى الديالكتيك كل أصوله وأوضاعه الحقيقية فى ارتباطه بالكيان البشرى • وظن ماركس أن الديالكتيك كان مقلوبا لدى هيجل وأنه هو الذى قومه وعدله • ولكن سارتر هذا الطفل الرجيم قد أقحم نفسه فى الميدان لاستنقاذ الديالكتيـــك من المفاهيم الماركســـية المغلقة وافساح المجال أمام معقوليته المستمدة من ذاته • فاستطاع ســـارتر أن يجعل من الشيوعية أحد أبواب نظريته الاشتراكية وأن يحيلها الى مجرد رأى داخل نظريته العامة •

وعندما تقترب ثورتنا من حقائق الوضع الاشتراكى المعاصر سترى أن أحدث النظريات التى تحتاج الى تقريب والى تعبئة شعبية والى امتزاج بالمعنويات القومية هى تلك التى تستخرج المعنى الانسانى من سارتر ، وعندما تحتاج الى كيان روحى مساند لعقائدنا الفكرية الموازنة للاطـار المادى وفقا لطبيعة بلادنا ستجده بلا شك فى ثنايا نظرية الوجود الارادى للعقاد • وبين هاتين الفلسفتين بوجهيهما الروحى والمادى سنحصل على جانبى القومية الثورية • بتضمين هاتين الفلسفتين كل منهما فى الأخرى مع التبسيط الشعبى والتقريب الذهنى من الانسانية العربية نحصـــل على الفلسفة التى تلتقى مع الثورة ••• والله أعلم •

٤ ـ الوجودية الاشتراكية ومؤدياتها فى الفكر والواقع

تعتمد الوجودية المعاصرة على مبادىء أساسية وعلى مفاهيم خاصة• تقوم الوجودية على فكرة الايمان بالقيمة العليا للوجود الانسانى ممثلا فى الفرد • تؤكد الوجودية أن وجود الانســـان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعى وفى اطار الموجـــودات المادية • ولا ينبغى أن تنسينا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعى أهمية الكيان الفردى داخل الحياة العامة المشتركة • الوجود أساسا وجود ـ داخل ـ العالم ووجود ـ مع ـ الآخرين ووجود ـ فى ـ ذاته • ولكنه مع هذا كله وجود يختص بالفرد ويتعلق بحياة الانسان القائمة بنفسها •

ومعنى هذا ان الوجودية لا تريد أن تخدع الانسان عن نفسه ولا أن تشغله عن ذاته • لان الوجودية هى الفلسفة التى تضع الوجود الفردى

فبل كل حقيقة أخرى ونفترض الكيان الفردى كأساس مبدئى لتفسير كل مظاهر الموجودات الماثلة • أو لعلها لا تفسر شيئا بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقى قائم وهو أن الوجود الذاتى هو أغلى وأثمن جوهر داخل اطار الانسانية وفى معاشنا الارضى • فمن المسلم به ومن المعقول أيضا ان وجود الانسان الفردى هو أصل كل شىء فى الحياة الحاضرة • كل شىء يبدأ بالوجود الفردى • ولهذا لا ينبغى أن تأتى أية فلسفة فتنسينا هذه البذرة الوجودية الاولى أو هذه اللبنة الاولى فى بنـاء الانسـانية والموجودات والمجتمع • لا ينبغى أن تتجه الفلسفات الى المادية أو الى الروحية أو الى المثالية أو الى الوضعية قبل أن نمر بالوجودية •

فاذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبـار واذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير واذا كانت المثالية تفسر كل شىء ابتداء من عالم المثل واذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكرى لتفسير كل الحقائق ••• اذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب•• فهذه الوجودية تضع الوجود كحقيقة وكقيمه وكمبدأ افتراضى فوق كل اعتبار آخر • انها تسـعى الى عدم تخطى هذه العتبة الاصلية •• انها لا تقيم الخطوط متجاوزة النقاط • بل تسعى بالنقطة حتى يتم لها اقامة الخطوط • لابد أن نمر بالنقطة سواء كفرض أو كحقيقة أو كشىء من أجل الامتداد بهـا نحو الخطوط • قد نتعـامل فى الاشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها لن تزول تماما من ادراكنا ولا بد أن نعود فنذكرها من حين الى حين كى نتمالك أنفسنا وتتمـاسك بين أيدينـا الاشكال والصـور والهيئات •

ويعـد وجود الذات الفردية أساسـيا لدى الكائن الحى وفى كل ظواهر الوجود فيمـا بعد • يعـد وجود الذات بالنسـبة الى الموجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة الى الخطوط والاشكال • وهذا يدعونا الى الالتفات أولا وقبل كل شىء الى هذا الوجود الذاتى حتى نتمكن من المضى قدما فى كل التفاسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواعية • وباختصار نقـول ان الوجودية لا تضـحى بالوجود الفردى فى سبيل تجسيم اجتماعى ولو ان الهدف الاول والاخير هو التكوين الجماعى نفسه• الوجودية لا تتخطى الفرد وهى تنشد تهيئة التـكوين الجماعى كما لو لم يتخط المصـور حقيقة النقطة وهو يسعى لعمل التـكوين التخطيطى للوحاته • والوجودى يصل الى أهدافه متسللا عن طريق الافراد كما يصل المهندس الى وضع خطوطه ابتداء من التسليم بالنقطة •

وللذات الفردية عيوب بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل مايتخلل الوعى الانسانى الفردى من آفات · ولكن مع ذلك لا يمكن التضحية به لأن أى تضـحية بالوجود الفردى هى افسـاد وتضليل وتزييف لمعنى الوجود الجماعى · لا يبرر الوجود الجمـاعى استهلاك الافراد استهلاكا خاليا من المضمون الانسانى · لا بد أن يكون استخدام الانسـان داخل اطار الجماعة محددا بأهداف انسانية محضة · ولا بد أن نتحقق كرامة الافراد من أجل تأسيس كيان اجتماعى مطبوع بطابع الانسان · اذ أن أى اخلال بكرامة الافراد يؤدى الى اقامة مجتمع من المجتمعات الضالة الغريبة·

وهذا هو ما لا يدركه أصحاب المفـاهيم · انهم يتصورون أن أى مجتمع هو كأى مجتمع · انهـم لا يفرقون بين التـكوينات الجمـاعية ويحسبونها بحساب يتلاءم مع تفكيرهم ومع عقـائدهم دون حقيقة الكيان الاجتماعى ذاته · ما هو المجتمع المنشود الذى يمثل كيانا آدميا بشريا ؟ هذه مسألة يصـعب تحـديدها تحديدا صارما · ولـكن من المؤكد أن التكوينات الجماعية الفاسدة سريعة الظهور ومتعددة فى أقطار شتى من العـالم · فالتكوين الاجتماعى ينبغى أن يحمل بالضرورة طابع الانسان والا كانت كل ضغوطه على الافراد ذات أثر ضار فضلا عن أنها ستؤدى الى اعدام الفرد · المجتمع غير السليم هو المجتمع الذى تنمحى فيه كيـانات الافراد انمحاء ضارا بالافراد وبالجماعات ·

لا شك أن المجتمع شىء آخر سوى السـلامة · ولا شك أن بعض عوامل الانذار الداخلى فى التفاعل الاجتماعى قد تؤدى الى فائدة اجتماعية أكبر · قد يتحقق للناس الكيان الاجتماعى بعنـاصر غير سليمة أو غير صحيحة أو غير جازمة · ولـكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعى طابع الانسانية الصحيحة على الرغم من ذلك كله · وهذا شبيه بما يجرى فى الخطوط والاشكال الهندسية · لانك لا تستطيع أن تقـدر النقط داخل الخطوط تقديرا كميا متساويا شاملا أو تقديرا كيفيا متطابقا · ومع ذلك فالمهندس يعمد الى اقامة الخطوط مستعينا بهذه النقاط بكل ما فيها من عيوب وآفات ووهمية وعدم تحدد ·

الوجود الفردى اذن وجـود ضرورى لانه مصـدر الوعى والتـكوين والشـمول والنظام فى الكيان الاجتمـاعى بأكمله · ولا بد من الاعتراف والتسليم به فى كل مقتضياته التى لا تخضع لتحديد قاطع · وليس من طبيعة المفـاهيم أن تخضـع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسـير للأغراض التى تخدمها · ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم كل حقائق الفرد بما

فيها من تفصيلات وبكل ما تتسم به من الميوعة والانزواء من أجل التحقيق المكامل للأهداف المنشودة التى يسـخر الافراد فى سبيلهـا • وتكمن المشكلة بأكملها فى درجة انسانية استخدام الافراد التى تتبعها الجماعة ونتوقف عليها انسانية الجماعة أو عدم انسانيتها •

فمثلا يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف الى أنسنة وضع الأسرى والرقيق بتشغيلهم • ويمكن أيضا القول بأن الصناعة الحـديثة التى تعتمد على الرقابة والمواصلة لحركات بعينها هى طريق تحرر العمال لاكتشافهم الحرية داخل تجربة الصلابة وخلال عملية مباشرة الآلات • والمهم هو درجة الانسـانية التى تتحقق فى المجتمع خلال الطابع الذى يفرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع •

لذلك كان ينبغى أن تلتفت الاشتراكية الوجودية الى عنصر الذهنية داخل العصب الذى تتكون منه الجمـاعة • ولم يتكشف عنصر الذهنية الا خلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية • فهذه الحركة هى التى أدت الى اكتشاف عنصر الذهنية داخل الابنية العملية وفى صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التى تربط أشكال التعدد الفاعلى المختلفة فيما بينها • ولأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى بغير مشتمل كلى وأن تتوصل من ثم الى أسس هذا الشمول الكلى نفسها ••• أى أمكنها أن تضع يدها على محركات هذا الشمول الكلى وعلى اتجاهه غير الدورى عن طريق البحث فى شروط ذهنية النتائج وآثارها ومعالمها التاريخية •

أو بعبارة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر الذهنية السارية فى شـعب المجتمع وأن تكتشف دخائل الشـمول الكلى القائم بلا وعاء شامل أو سند كلى • استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فحصت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المنقضية ووضعت يدها على مؤديات المفاهيم الاجتمـاعية وأنظمة الحـكم المختلفة • اذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى القائم فى المجتمع بغير شامل وبغير اطار اجتماعى مساند للكلية • وهذا ادعى لوضوح الذهنية التى تقوم مقام الاعصاب والشرايين داخل الكيان الاجتماعى •

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية ارتدت نحو الابنية الصورية الاولية داخل المجتمعات لكى تحدد أسسا جدلية (ديالكتيكية) جديدة للعلوم البشرية الاصلية • وهذا هو ما نحاول اليوم أن ننظر فيه

لاحداث التغيير الجوهرى الضرورى فى كل نظرة اجتماعية تتغــاضى عن مآسى الافراد والاقليات فى سبيل انشاء كل شــامل أو من أجل حماية مصالح العدد الاكبر ٠

ولا شك ان هذه النظرة الجديدة الى الوجود الانســانى استدعت فحص قدرات المجتمع على استخدام الادوات والانتفاع بها من أجل تسخير الامكانيات الانتاجية لمنــافع الانســان ٠ تطلب الامر التدقيق فى أمر ما نسميه بالبراكسيس أى الفــاعلية الذاتية وينطوى تسخير الحقــائق المادية على احتواء الشىء الذى لا حياة فيه داخل مشروع كلى يفرض على هذا الشىء وحدة شبه عضوية ٠ ومعنى هذا ان هذه الوحدة هى فعــلا وحدة الكل ولكنها تبقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وانســانية من جهة أخرى ولا تصيب فى ذاتها الأبنية الخارجية التى تنشىء عالم الجسميات ٠ وبقاء الوحدة متوقف بالعكس على فاعلية المادة٠ ولكن بما ان هذه الوحدة لاتعدو أن تكون سوى انعكاس سلبى لتسخير الحقيقة المادية ٠٠٠ وبما أن تسخير الحقيقة المــادية لا يتأدى الا بمشروع انسانى يخضع لظروف محــددة ولاستخدام أدوات معينة وفى مجتمع تاريخى على درجة معينة من النمو٠٠ فان ما ينتج عن هذا التسخير يعكس المجموعة بأكملها وان كان يعكسها سلبا لا ايجــابا ٠ بمعنى ان الشىء النــاتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب الدلالة بينما الانسان فى هذه الحالة يكون هو المدلول ٠ والواقع فى هذه الحــالة أن الأداة المستخدمة تستمد دلالتهــا من العمــل البشرى بينما لا يستطيع الانسان الا أن يؤدى دلالة ما يعرفه فقط ٠

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقــال اذن ان الادوات المســتخدمة تعكس الى الافراد معارفهم الخاصة بهم ٠ واذا نظرنا فى انتاج أحد مصانع المواسير مثلا يمكننا أن نرى فى تشكيل وفى تنويع المواسير خبرة الانسان نفسه ومعرفته بطرق صــناعة المواسير واحتيــاجات المعيشة المدنية فى المجتمع القائم وأساليب العيش التى تحتاج لمثل هذه العينات ٠ فالانسان يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها ٠ وهذا من شأنه أن يدعونا الى اكتشــاف علاقة الدلالة المــادية فى تأثيرها على الكيان البشرى بالكون بأكمله ٠

ومن ثم يمكن استخلاص دوائر الحيــاة الانسانية ذاتها وامكانيات الفرد من تشكيلات المادة وتطبيقاتها ٠ ولذلك فالحيــاة العملية والانتاج الصناعى من شأنهما أن يكشفا طابع المجتمع ومقدار الاصالة فى مجموعاته ومقدار التطور الذى يشمل أفراده ٠ فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن

يكشف عن الطابع النفعي للانسان وعن مدى التحرر الذى يلمسه الفرد عند تحقيق فاعليته ومشغوليته وكرامته ٠

الوجـود الفردى اذن أصـيل وضرورى حتى وان كان مسـتخدما استخداما وظيفيا ٠ وملامح الاغتراب التى يتميز بها الوجود الفردى والتى سبقت الاشارة اليها ليست ها هنا سوى مظهر ٠ هذه هى النقطة الاولى التى ينبغى تأكيدها فيما يتعلق بعيوب الانفراد والابتعـاد والعزلة التى يهاجم بها الماركسيون كل نظرية وجدانية أصيلة فى الديالكتيك المخالف للديالكتيك الجماعى القـائم على انكار الفردية والعقل ٠ ليس الاغتراب سوى مظهر خارجي لطبيعة أساسية خاصة بالانسان ٠ أما الفعل فينمو ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك ٠ واللحظة الاساسية التى تميز تحقيق القوة وتميز جعل تسخير الحقائق المادية موضوعا كأى موضوع هى اللحظة الخاصة بالمباشرة العملية الحرة للفرد ٠ ولكن تحدد هذه المباشرة العملية الحرة للفرد ذاتها كواسطة عابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف المشترك ٠ وعندما تكون المباشرة العملية الحرة للفرد بصدد تحقيق ذاتها فى الشيء الموضوعى فهى عندئذ لا تكتفى بالغاء نفسها كفعل عضوى فى صالح الموضوعية المشتركة وهى تكتمل وانما يؤدى هذا الالغاء ــ لصالح ــ الموضوعية الى اكتشـاف المباشرة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتسخير الحقائق المادية تسخيرا مشتركا ٠ هذا علما بأن الموضوعية المشتركة ذاتها ليست فى حقيقة الامر سوى تحقيق الاهداف ٠

أما النقطة الثانية التى لا نلبث أن نتحقق منهـا ها هنا فهى أن الاعتماد الكبير على الجزمية الكلية أو الحتمية العامة يعرض الافراد لالغاء كل مقاومة للواقع ٠ لا شك ان الايمان القوى بالحتمية المطلقة فى تطورات المادة وأحداث التاريخ من شأنها أن تلغى رغبات الافراد فى تغيير الواقع وأن تدفع الجميع الى التسليم بتقلبات الظروف والاحداث ٠

ومن الممتع بهذا الصدد أن نجد اثنين من المفكرين يلتقيان عند هذه النقطة ٠ وكتب العقاد فى سنة ١٩٤٢ (مجلة الرسالة ــ العدد ٥٠٩ فى ٥ ابريل سنة ١٩٤٣) مقـالا عن الفرد والدولة يقول فيه : « ان تغليب الشئون الاقتصادية أو تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة فى الافراد هو فى الواقع قدرية جديدة يلجأ اليهـا العاجزون فى زماننـا هربا من التبعية ٠ ولكننا نأخذ دائما بمقياس واحد من مقـاييس التقدم الانسانى وهو مقياس المسئولية واحتمال التبعة ٠ فاحتمـال التبعـات هو مناط التقدم المستطاع ٠

« ومعنى ذلك ان التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأنه فى المجتمع والخروج به من ربقة القــدرية التى تفرض سلطانا يســتغرقه ويطويه » ٠

وجاء المفكر الثانى سارتر ليقول نفس الرأى فى مقـاله عن المـادية والثورة سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذى نشره بالجزء الاول من كتـابه عن الاوضاع (١) حيث يقول : « يجب أن نلاحظ ان الالتصاق الضيق جدا بالجزمية الكلية يجازف بالغاء كل مقاومة للواقع ٠ وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى ورفيقين آخرين ٠ اذ قال السيد جارودى ان ثمة علما للتاريخ وتسلسل الوقائع حتمى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة ٠ وعلى عكس الواقعية الثورية التى تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب العناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين ٠٠ تؤدى الاسطورة المـادية الى اطمئنان بعض الارواح اطمئنانا عميقـا فيما يتعلق بعاقبة جهودهم ٠ فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا ٠ فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة ولا تنقص الا قراءتها ٠ وهذا الموقف هروب بأوضح المعانى ٠ لقد قلب الثورى الاساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من التقلبات ٠٠ من الاعتداءات والتراجعات ٠٠ من الانتصارات والهزائم فى تجميد مصيرها الخــاص داخل الحرية وداخل القلق ٠ أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف ٠ ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وانما تقوية النظام ٠ ولا يخشون شــيئا بقدر ما يخشون الحرية ٠ وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التى يمثلون نتاجها كيما يعثروا على قبليات المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفا ٠٠ فلامجازفة ولا تخوف ٠٠ كل شىء مأمون والنتائج مضمونة ٠ وفى لمحة تختفى الحقيقة ويغدو التاريخ لا شىء سوى الفكرة النامية ٠ ويشعر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه فى أمان » ٠

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القدرية الذى خلعه على هذا الموقف المستند الى اللزوم والضرورة فى حتمية الوقائع المادية وأحداث التاريخ ٠ وقال سارتر أيضا فى نفس هذه المقالة ما أشار اليه العقاد من أن المادية ليست بالضرورة ثورية الاتجاه وليست بالضرورة أيضا علمية الاتجاه ٠

---

(١) جان بول سارتر : المادية والثورة من ترجمة عبد الفتاح الديدى ونشر دار الآداب ببيروت ٠

٥ ـ فلسفة العقاد بين العقل والدين

لن أحاول أن أتقدم الى مجالات الفلسفة الوعرة من أجل الكشف عن مقومات التفكير العقادى . ولن أوغل فى نطاق العقيدة وعلم الكلام الاسلاميين حتى أتقصى بذور الاتجاهات الروحية لدى فيلسوفنا العربى . ولكننى سألمس كل ذلك لمسات لا تفسد الأصول ولا تضيع معالم الفلسفات القديمة من ناحية ولا تؤدى من ناحية أخرى الى الاكثار من المصطلحات الغريبة التى قد تنفر غير المتخصصين فى الفلسفة ، من الموضوع .

والفلسفة علم يبحث فى ظواهر الوجود ويستوضح معالم الأشياء وينظر فى الزمان والمكان والعلية . واذا كان العلماء قد اكتفوا دائما بتقرير كل ما يجرى فى الحياة فانهم لم يكفوا قط عن دفع الفلاسفة الى الانشغال بدلالات الأمور والى السعى لوضع تفاسير عن كل مايحدث فى نطاق الوجود . فالعلماء قد اختاروا جانب الأمان فى تقرير الأحداث والوقائع وأخلوا مجال التفاسير للفلاسفة .

وقد يبلغ المفكر مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلى والقياس المنطقى ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة الا اذا اصطنع أسلوب الفلاسفة وأخضع نفسه لمقاييسهم وخاض مثلهم فى اشاراتهم وتوصل الى مرتبة الاحساس بمعنوياتهم .

وقد يكتفى المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمدا على قوة المنطق وصلابته وبأن يزاول حرفة العمل العقلى فى المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف الا اذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودا للتعرف على الحقائق والوقائع وسلم بمنطقهم فى الاستناد الى قيمهم ومفاهيمهم لا من حيث هى زاد للحكم والمواعظ وانما من حيث هى منهج وخطة فى التحقيق والأداء .

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفا الا اذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة وطرائقها فى التعبير من ناحية وأن يقدر الرأى قدره وأن يعرف للفكرة خطورتها وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلى واهميته من ناحية أخرى . الفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج اليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم وعلى شرط أن يحمل فى ذوقه وحسه مسئولية الرأى . الفارق بين الفيلسوف وبين سواه هو أن الفيلسوف

يتنبه دائما الى مسئولية حمل الفكرة والنطق بالرأى . وهاتان الناحيتان فى رأيى متوافرتان فى شخص العقاد وان لم تتوافر له شهادات الجامعات التى توافرت لسواه ولم يعرف مع ذلك للرأى قدرا ولا للقيم وزنا ، ولا أود أن أعقد ههنا أطرافا من الموازنات التى يعرفها المتامل بمجرد التلميح ولا حاجة به الى تذكير مفصل .

وقد تعرض العقاد هو نفسه لمثل موقفى هذا حين أراد أن ينظر فيما اذا كان من الممكن ادخال اسم الغزالى بين الفلاسفة الخلص أم لا . فقد درج أصحاب التواريخ الفلسفية لرجال الاسلام على أن يبدءوا الفلسفة الاسلامية بالكندى وأن يقروا أسماء ابن سينا والفارابى وابن رشد وابن باجه بين هؤلاء الرجال دون اسم الغزالى نفسه . والمشكلة تحتاج ولا شك الى اعادة نظر العقاد فى الأمر حين يتطلع الى وضع الغزالى فى درجة فلسفية أعلى من هؤلاء جميعا . فهو مطالب أولا بتحديد موقف الفيلسوف وطبيعته ومهمته من أجل ادراج اسم الغزالى بين الفلاسفة الخلص . كذلك يطالب العقاد بتقدير الغزالى تقديرا يتناسب مع محاولة وضعه بين أصحاب النظر العقلى الخالص . لابد من القاء أضواء معينة على شخصية الغزالى وفكره حتى يصبح الامام الغزالى فيلسوفا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان .

ونحن لا نود بطبيعة الحال أن نطيل فى استعراض المشاكل المتعلقة بالفلسفة الاسلامية عموما . فهذا لا يهمنا الا بقدر ما يؤدى الأمر الى ادخال العقاد فى زمرة الفلاسفة الذين يتابعهم والذين نعترف بكيانهم الفلسفى . ومن الأمور المكررة المعادة أن فلاسفة الاسلام الاقدمين ليسوا أفضل ما يمثل العقل العربى وان من علماء الكلام ورجال الفقه ومشرعى العقيدة من يبلغ مستوى أعلى من المستوى الذى بلغه الفلاسفة الأصلاء فى التقدير الفلسفى . وقد أخذ بهذا الرأى الشيخ مصطفى عبد الرازق ولفيف كبير من مفسرى ومؤرخى وشراح الفلسفة الاسلامية من الغربيين . ولا شك أن العقاد قد واجه مثل هذه المعضلة عندما تصدى للكتابة عن الغزالى كفيلسوف . فأراد أن يعبر عن مدى ادراك الغزالى لجملة من اشكالات الفلسفة على المستوى الفلسفى المحض ، بل أراد أن يلفت نظر الجميع الى أن الغزالى قد بز معظم المشتغلين بالفلسفة فى قدرته على القاء أضواء خاصة على معالم الفكر ومعضلاته مما لم يعرفه الفلاسفة الخلص أنفسهم .

والواقع أننا لو دققنا النظر لوجدنا الغزالى من أهم من أضاف الى الميتافيزيقا وعلوم ما وراء الطبيعة اضافات جادة مبتكرة بالنسبة الى عصره وبالنسبة الى التطورات التى شملت تاريخ الفكر البشرى عامة . ويحاول العقاد اثبات ذلك عن طريق ثلاث خطوات :

أولاها أن الغزالى قد اكتملت له أداة الفلسفة ، بل انه لم تكتمل له أداة قط كما كملت له أداة الفلسفة . وهذا تعبير دقيق وخطير معا فيما يتعلق بشخص الغزالى . ومعناه أن الغزالى الفيلسوف قد تفوق على الغزالى المتصوف وعلى الغزالى الامام الدينى . ولو لا شبهة الفلسفة فى عصره بالمعنى الذى تواضعوا عليه آنذاك لبقى فى هذا الميدان نفسه مستقلا عن اهتمامات الدين .

وثانية هذه الخطوات هى أن العقاد قد أقر ملكة الغزالى فى التفلسف وفى بحث المسائل من الوجهة الفلسفية . وقال ان دلائل هـذه الملكة ظاهرة بينة فى منهج الغزالى الذى توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة . وتتلخص هذه الدلائل فى حسـن الفهم للمسـائل المجردة أو المفارقة على حد تعبير الفلاسفة العرب الأقدمين وفى القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف .

وثالثة هذه الخطوات هى اثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية . وقد يظن أن طبيعة التصوف وطبيعة الفلسـفة لا تتلاقيان . ولكن هذا غير صحيح فى نوع معين من التصوف وهو الذى يقوم أساسا على التأمل الطويل والبحث العويص حتى يذهب بالفكر الى غاية أشواطه ويلاقى بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الاوهام . ويقول أستاذنا العقاد : ان هذا التصوف مدد للفلسفة يتمم لها أداتها ولا ينقصها ووسيلة ناجعة للتغلب على الذاتية أو « الانانة » فضـلا عن المألوفات التى تلصق بالذات وتحصر الانسان فيما هو فيه .

والواقع كما نعلم جميعا أن فلاسفة الاسلام قد شـغلوا انفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة أو بين الفلسفة وبين الدين . لقد خص فلاسفة الاسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وأدلى فيه كل منهم بدلوه . وليست هذه النظرات التوفيقية بالشىء الممتع حقا من وجهة نظر فلسفات اليوم . فهذه كلها مواقف تعسفية بضيق المرء فيها بروح التزييف واساءة الفهم أصلا للمشكلة . وقلما يشغل مفكر حديث الرأى والنظرة نفسـه بمراجعة أمثال هذه التوفيقات على أسـاس الاختـلاف الغائى والمنهجى فى كل من الدين

والفلسفة . فالدين لا يهدف الى ما تهدف اليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق العملى فى الاثبات والتدليل . والدين يقصد الى توكيد العقيدة فى الانسان بينما تتوافق الفلسفة فى مواقفها مع العلوم المعرفية. وقد تتلامس جوانب فى الدين مع جوانب فى الفلسفة ولكن هذا التلامس لا يعنى أكثر من تلامس محيطى دائرتين منفصلتين موضوعا ومختلفتين شكلا .

والمتدين عادة لا يحتاج الى الفلسفة لانه يسقط من اعتباراته أشياء كثيرة من بينها الاهتمام بالمؤديات العقلية والعملية لاحاسيسه الوجدانية . ولكن الفلسفة احتاجت زمنا طويلا الى الدين حينما كان الدين أقدر على الاستجابة لما لا تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والفهم . كذلك استطاع الدين أن يمثل فى بعض الأحيان مواقف التحرر العقلى بالنسبة الى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة . أو بعبارة أخرى استطاع الدين أن يلمس المجالات التى تفتحت عليها العلوم بعد عصور طوال .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية فان كتاباتهم التى تعمدوا ايرادها فى هذه المجالات لا يطيقها العقل الحديث . وجانب الفطنة الحقيقية ههنا فى هذا الميدان هو الذى لا يقف موقف المؤيد لنظرية اسلامية معينة بل يدرك مؤديات هذه النظرية فى مجالات الفهم الفلسفى الخالص ويعمل على تنقيتها والتدليل عليها واثبات أحقيتها على أية نظرية سواها .

فمثلا يقول القرآن بحدوث العالم وتسير معالم الفكر الاسلامى كلها من ثم فى هذا الاتجاه . أى ان كل فكر اسلامى يقوم اساسا بقصد تأييد هذا الموقف . ولكن لم يخطر على بال أحد فلاسفة المسلمين أن ينقل هذه النظرة الى مجال الفلسفة البحتة ليأخذ نفسه بمبدأ العمل على تثبيت هذه النظرة فى حد ذاتها ، بغض النظر عن تعلقها بالدين أو عدم تعلقها به . وفى هذه الحالة لا تأتى الآراء الفلسفية مؤيدة للدين أو مكملة له ولكنه هو نفسه يكون بمثابة الحافز لها على الظهور . يكون الدين ههنا بمثابة الدوافع الوحية الى اتخاذ مواقف معينة حيال بعض المسائل .

ومن المؤكد أن هذا لم يكن تام الوضوح لدى كل من الغزالى والعقاد الا اذا ابتعدا ابتعادا ملموسا عن نقاش العقيدة . ولكن من المؤكد ايضا

ان النظرات الرئيسية عندهما تقوم على أســاس تدعيم نظرى مســتقل لأهم المبادىء العقيدية فى الاســلام . والعقــاد فى الواقع لم يقم كأى فيلسوف اسلامى بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع وجها من أوجه النظر الدينى الخالص الا وأسبغ عليه كيانا فلسفيا قائما بذاته . لم يترك العقاد وجها نظريا من الأوجه النظرية التى تؤيد الدين الاسلامى الا وتشيع له وآثره بالمعقولية والافضلية على كل النظريات . ولعل هذا هو ما يشككنا أحيانا فى مواقف العقاد كفيلســوف . ولكن النظرة الفلسفية الدقيقة هى التى تميز فكر العقاد الفلسفى فى ذاته وتقدره كما هو وتعرف قيمه بغض النظر عن الملابســات . ان الذى يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد حق قدرها هو الذى يملك الفلســفة الصائبة التى لا تفسد قياساتها ولا تضيع موازينها لاعتبارات معينة .

ولابد اذن من أن نخرج الاعتبارات الدينية المتصلة بفلسفة العقاد من محيط نظرنا حينما نعمد الى تحليل هذه الفلسفة حتى لا نجعلها موضع شك أو موضع انكار . والمهم هو أن ندرك مقدار النجاح الذى أصابته هذه الفلسفة فى تحقيق منظوراتها وتأدية أغراضها . وليس المهم هو أن نفطن الى ما وراءها من تأييدات عقلية لبذرات دينية أصيلة. فالعقاد رجل يعمل فى حقل الفكر العربى متأثرا بعقيدة الاســلام كأى فيلسوف غربى مسيحى يستمد كيانه من الملامح الدينية . ويزيد العقاد بطبيعة الحال ان يعلم ما فى الروح الغربى من عداء جذرى لكل معتقداتنا وما يكنه الفلاســفة والمستشرقون والادباء لمعالم فكرنا العربى من أزدراء واستصغار .

وقد تكون حماسة العقاد القومية سببا فى احساسنا بما تسبغه هذه الحماسة على فكره من التعصب وعلى فكر قرائه من التخوف . ولكن أشد أنواع الفكر الفلسفى اغفالا هو الذى يفشل فى اســتخلاص النظر العقلى البحت من شوائب الملابسات التى تتعلق به عادة وتبعث فى جوانبه حرارة الوضع وطابع الظروف .

وكدت الآن أسترسل فى عرض الموضوع بغير أن أمسك مباشرة بمسائل الفلسفة العقادية ذاتها .ولكن هذه المقدمة لا غنى عنها كمدخل الى الفلســفة العقادية لا لمجرد النظر الى مقدار ما أدته هذه الفلســفة فى خدمة الدين بالتحليل والتأييد بل لكى نفطن منذ الآن الى التحولات التى تمت على يد العقاد فى النظر الدينى ذاته . ان الاسلام الذى ورثه العقاد عن أبويه وعن جمال الدين الأفغانى ومحمــد عبده يختلف عن

الاسلام الذى نتسلمه اليوم على الصحائف التى دبجها قلم العقاد . لقد تسلم العقاد زاد الاسلام وتسلم معه فطنة محمد عبده وروح جمال الدين الأفغانى . فلم نلبث أن عرفنا التفكير كفريضة من فرائض الدين ولم نلبث أن ظهرت أمام عيوننا معالم الديموقراطية الاسلامية وحقوق المرأة وكيان الانسان ودقائق الفلسفة القرآنيـة على نحو لم يسـبق له مثيل فى اللغة العربية . لاشك فى أن تصور مفهوم الاسلام قد تغير عما كان عليه منذ ثلاثين سنة ولا شك أن ما ندين به اليوم مغاير لما كنا نعتنقه قبل اليوم . سيتحدث الناس قريبا عن الاسلام قبل العقاد والاسلام بعد العقاد . وسيعرف الناس عما قريب أن أحق الناس بالامامة بعد محمد عبده هو الاستاذ الامام عباس محمود العقاد .

لقد تسلمنا اليوم من العقاد اسلاما آخر .. اسلاما يعتمد على التشخيص والتجسيم .. اسلاما يقيم التماثيل للأنبياء داخل مسجد الفكر .. اسلاما يعرف أقصى آماد الحرية وسط الضرورات المـادية والحضارية .. اسلاما يقوم الناس بمقياس العمل الحر .. اسـلاما فيه التكليف والحرية والأمانة عهد أمام الله وأمام الضمير .. لقد تسلمنا من العقاد الاسلام وقد تبينت شخصياته وشخوصه واتضحت معـالم أبطاله وملامح رجاله واستوت لنا ادوات التمحيص لعناصره وبذوره وموحياته . وأكثر من هذا أن الكلام عن الاسلام صار اليوم مقيدا بما أضافه العقاد . فاما أن نكتب أحسن مما كتبه العقاد عن الاسلام او فلنصمت صمتا حميدا . والصمت أحمد .

والعقاد حين أراد أن يفكر فى الاسلام لم يفكر فيه الا بوعى الرجل العادى الذى يلتمس فى الايمان مجسماته المادية وأشخاصه الحقيقية الماثلة . ان محمدا عليه السلام ثم أبا بكر وعمر وذا النورين ومعـاوية وعلى وأبا الشهداء وخالد .. كل أولئك قد أصبحوا أشخاصا ماثلين فى تاريخنـا واقواما حقيقيين ننتمى اليهم وينتمى اليهم أبنـاؤنا من بعدنا . ومن أراد أن يتصور الاسلام اليوم بدون الاضـافات العقادية سيقوى على معرفة القدر الحقيقى لكتابات العقاد عن الاسلام . فانها تماثيل فعلية جعلت المسـلمين يلمسـون بأيديهم ويرون بعيونهم كل الشخصيات وكل المبادىء التى اشتمل عليها الاسلام .

وقد شاء العقاد أن يأتى بنظرية أساسية فى الوجود تصمد أمام جميع الأنظار السـابقة ويعتمد عليها فى تقدير اتجاهه الاصـيل بين الفلسفات العالمية . لأنه أحس منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو

الوجود ومسائله الأبدية . وهذه كما يقول العقاد شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء آخر . فمسائل الوجود الأبدية باقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء . ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضـــوع الخـــالد المتجدد وهو موضوع الوجود الذى لا يغيره تغير الآراء فى الموجودات .

وقد تبين للعقاد بهذا الصـدد أن العقيـدة الدينية هى أقرب الفلسفات الى المعقول وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وايمان. بل أحس العقاد عندما انتهى من كتابه عن ابن سيناء أنه لابد من وقفة فى كل تفسير للوجود وأن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة فى النهاية . لماذا ؟ يقول العقاد (١) مجيبـــا على هذا الســـؤال : لسبب بسيط وهو أن الفرق بين الفلسفة الالهية والفلسفة المادية فىهذا أن الفلسفة الالهية لم تغلق الباب ولم تختم الاشكال باقرار الاشكال وتركت الباب مفتوحا لمن يبتغى الوصول عن طريق التأمل أو طريق الرياضـة الروحية أو طريق الاستشراف للكشف والالهام .

والمشكلة التى عاناها بفكره المنطقى العتيد هى كيف يظهر الوجود أولا وكيف يتم تماس المعقولات والماديات ثانيا . ان الدين يفترض حدوث العالم ويفترض خلق الله لهذا العالم عن قصد وتدبير . فالوجود من هذه الناحية يتصف بالحتمية . أعنى أنه اذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية ولم يخلقه بالصدفة وانما خلقه قصدا لحكمة أزلية . هذا الوجود الذى نعيش فيه وجود حتمى يتصف بالجزم والضرورة . ليس هذا الوجود عرضا من الأعراض السطحية وليس حدثا من الأحـداث العارضة . انما هو وجود ضرورى جزمى لم يأت عبثا ولم يصدر عن الصـدفة ولم ينتج عن ظروف جزئية .. الوجود المطلق ليس مجرد عارض من العوارض الطارئة لأسباب مؤقتة . والدين يقرر هذا كله ولا يقبل أى حل آخر . ولكنه يضع فى نفس الوقت نظرة أخرى تتعارض فى جوهرها مع أصل هذه النظرية الحتمية ان الوجود مدبر وضرورى وحتمى ومتصل فى اطار النظام الموضوع ولكن تغشاه مع ذلك ظروف استثنائية تفسد الحتمية وتوجد مجالا كبيرا لنفاذ الاختلال الى جوهر النظام الحتمى القائم . فكل حديد يتمدد بالحرارة . هذا هو النظام الأبدى السرمدى . ولكن هذا لا يمنع أن يأتى ولى من أولياء الله فيخرم هذا النظام القائم ويقرب الحديد من النار فينكمش بين أصابعه .

---

(١) عباس العقاد ، ابن سينا ص ٣٤ ـ دار المعارف ـ اقرأ .

أو بعبارة أخرى الدين يفرض حتمية الوجود واحتماله فى وقت معا . فيثبت الدين أن الله لم يخلق الوجود عبثا أولا ومن ثم فهو وجود حتمى يمضى فى نظام وتدبير دائمين . ويثبت الدين أيضا احتمالية الحدث حتى يترك للأنبياء فرص الاخلال بالنظام القائم داخل الوجود والمفروض عليه . فلابد أن يكون الوجود عرضيا احتماليا لتدخل الارادة الالهية من حين الى حين فيما لا يتفق مع قوانين الوجود الثابتة . فاذا قال القرآن : « سبحان الذى أسرى بعبده ليلا .. » كان التفسير العقائدى قابلا للاستجابة لمثل هذه الأحداث وتبرير الوقائع التى تتعارض مع قوانين الكثافة والزمان والمكان والجاذبية . فالدين يثبت الاعتقاد فى حتمية الوجود واحتماليته معا .

وقد فطن العقاد لذلك وأراد أن يصف الوجود وصفا أوليا بسيطا يقوى به مسالك الوجود الحتمى . اراد العقاد ان يؤيد قصدية الوجود وأن ينفى عنه العبث واللامعقولية . فهل الارادة الالهية هى التى قضت باحداثه وهل هى حادثة أو قديمة ؟ ورده على ذلك أن الله قديم لا يتغير فليس يجوز فى حقه حدوث الارادة . لأن حدوثها انما يكون لما هو أفضل أولما هو مفضول وكلاهما ممتنع بالنسبة الى الله .

ولكن اذا لم نفترض وجود الوجود وجودا اراديا فكيف تكون المادة قوة عمياء منذ الازل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء الى حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل عند بلوغ مرتبة الانسان ؟ أيسمى هذا تقدما مطردا بغير هداية فى عقل سابق ؟ أم ننكر أنه تقدم مطرد لنهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟ ان فاقد الشىء لا يعطيه كما يقولون . هكذا يقول العقاد . فلماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة اذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا الى هذه الاحالات ويلجئنا فى أول خطوة الى التسليم بالأضداد ؟

وهنا يتعامل العقاد مع نفسه تعاملا فلسفيا . وهو كما رأينا ينظر فى الأمر من جميع وجوهه ويريد أن يحسم فيه . فهل يأتى الحل الذى يضعه فلسفيا فى جملته وتفصيله أم يأتى مجرد تشبع دينى بسيط ؟ هل يقدم العقاد على النظر فى أخطر مسألة من مسائل ما وراء الطبيعة بالاسلوب الذاتى أم بالأسلوب الموضوعى ؟ هل يضع العقاد جوهر فكره فى قالب مثالى أم فى قالب وضعى ؟

لابد أن يجتاز العقاد مذاهب المادة وأن يكون موضوعيا أكثر من

الموضوعيين . ولابد أن يتخطى العقاد تصورات الواقعية وان يكون وضعيا أكثر من الوضعيين . تلزمه لذلك من ثم حقيقة أولية وأولى فى آن معا وأن تكون هذه الحقيقة غنية عن الاثبات . ينبغى أن تتوافر لديه حقيقة أولى تشبه البديهية وتحصل منطقها فى نفسها وتكون بمثابة الكلمة التى تحمل بساطتها وجوهريتها واطلاقها فى وقت واحد . لابد له من عبارة بمثابة البديهية التى لا تحتاج الى دليل ولا تحتوى مع ذلك فى ذاتها على أية عملية منطقية تركيبية أو ذهنية .

ويرد على خاطر العقاد تعبير الانا أفكر أو الكوجيتو الديكارتى . يقول ديكارت أنا افكر فأنا اذن موجود ويثبت بهذه الجملة وجود الذات العاقلة الذى لا يحتمل الشك . والعقاد يشير الى هذا الأنا أفكر الديكاردتى أو ما نسميه فى الفلسفة بالكوجيتو فى عرض كلامه عن النفس والأنا لدى ابن سينا فيقول (١) : « وليست النفس متحيزة ولا حالة فى المتحيز . لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار اليه بقولى « أنا » باق فى أحوال الجسد كلها سواء فى نموها أو ذبولها . وقد يكون الانسان مدركا للمشار اليه بقولى « أنا » حالما يكون غافلا عن جميع أعضائه « والانية » لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية . فابن سينا فى اثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى يبطل الشك فى الوجود بقوله : «أنا أفكر أنا موجود» ويعتبر هذه الحقيقة اولى الحقائق الغنية عن الاثبات . وهو سابق له بالقول بأن الايجاد فيض دائم من قدرة الله . فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد ايجاده . بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام » .

ويهمنا هذا الكلام من جوانب عديدة أولها أنه بمثابة مدار يدور حوله الفكر العقادى فى تلك الفترة المتصلة بعد الحرب العالمية الثانية . وثانيها أن العقاد هنا يرى ما فى هذه الحقيقة من اثبات للنفس وهو بغنى عن ذلك حين يشتغل بالنظر فى الوجود ذاته . وثالثها أن العقاد يقرر حقيقة « الكوجيتو » على نحو معين حين يقول عنها : « أنا أفكر أنا موجود » فيلاحظ بذلك ضرورة انتزاع أى عملية منطقية سوى التعادل المعنوى فى غير قياس أو برهان بين أنا أفكر وبين انا موجود . فالشائع ان هذه العبارة تقال على نحو مألوف هو « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ولكن هذا التركيب يضيع البداهة فى التعبير الاولى ويجعلها شبيهة

(١) عباس العقاد . ابن سينا ص ٩٨ .

بالاســتدلال . لذلك يحرص العقاد على كتابتهـا على هـذا النحو : « أنا أفكر أنا موجود » .

ويود العقاد أن يضع مثل هذه الحقيقة . يود العقاد أن يضـع حقيقة أولى لا تحتاج الى اى اثبات أو تدليل وتقوم بنفسها كحقيقة فى غير حاجة الى برهان . ولكن حقيقة العقاد يجب أن تكون موضوعيـة لا ذاتية وأن تكون واقعية لا مثالية وان تكون اثباتا لعالم الوجـــود لا لعالم النفس . يجب أن نبعد كل الشك عن الوجود ذاته لا عن النفس. لأن الوجود اذا كان موجودا فان وجوده ذاته يحمل معنى ارادته ويقطع باليقين والحتمية معا . والوجود موجود . هذا لا شك فيه . لكن مجرد كون الوجود موجودا يدل على ضياع العدم . الوجود الموجود يعـادل انعدام العدم . ومن ثم أو فمن باب أولى يكون الوجود فاعليا مريدا قاصدا لأن الوجود يقتضى زوال العدم والعدم لا يزول الا بارادة مريد . فالوجود موجود تعبير يعنى أن ثمة ارادة اعدام للعدم .

وهنا يصرخ العقاد :اكتشفتها .. اكتشفتها .. الوجود موجود فالعدم معدوم . ونسأله على نحو ما سأله صاحبه ومحاوره فى كتاب فى بيتى أباسم الفلسفة تتكلم أم باســم الدين ؟ فيقول بل باســم الفلسفة أتكلم الآن . الوجود موجود فالعدم معدوم .. أراد الوجود أن يكون فانتفى العدم .. أو ظهر الوجود فكان ظهوره بمثابة ارادة لاعدام العدم . مجرد الوجود يعنى ارادة اعدام العدم .ومجردالاستجابة هى دليل الارادة .

كان الفيلسوف الفرنسى موريس ميرلوبونتى يقول دائما ، : « ان الحب هو أن تحب لا أن تحب» وكنت لا أستغرب ذلك القول ولكن غيرى من الاصدقاء اعترضوا عليه . وأجبت عنه بأن الانسان لا يعرف امكانيات القلوب وهى تتفتح بمحض ارادتها للاستجابة لكل البواعث والنزوات الا اذا رأى ذلك رؤية العين وهو يواجه قلبا محبا عاشقا مســتجيبا . لن يذوق الحب محب لا يكون هو نفسه موضـــوعا لحب .. ان المحب عادة يكون هو نفسه شديد الوله والكلف بمن يحب وتشغله هواجسه ووساوسه عن استطلاع باطن نفسه واستخلاص مشاعره الذاتية . ان الحب لا أن تحب فتشغلك عواطفك عن نفسك وخاطرك لان الحب أعمى كما يقولون ولكن الحب هو أن تحب أى ان تكون موضوعا لحب فترى الاشــارة منك وهى تلبى عن طيب خاطر وفى غمرة حقيقة من السعادة والشوق والفداء .

وكذلك أمر الوجود فى وجوده لأن العدم يلبى فى الحال وينعدم صاغرا . فيكون مجرد الوجود ارادة لانتفاء العدم واستحالته فى ذاته. الحب هو استجابة ارادة مغايرة والوجود هو استجابة الانتفاء العدمى. الوجود لا يكون الا مريدا والا استحال انتفاء العدم . الوجود موجود فالعدم معدوم .

ولكن أليس هذا التعبير تسجيلا لحقيقة جزئية ؟ أليس مجرد الوجود حادثا فرعيا أو حادثا جزئيا يخضع لتفسير السبب والمسبب والعلة والمعلول ؟ أليست الفاء داخل عبارة « الوجود موجود فالعدم معدوم » هى فاء السببية ؟ لا .. لا شىء من هذا .. الفاء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الاساسى .. والعقاد هو الذى يقول « اننا نعطى الوجود ألزم لوازمه اذا قلنا انه غير المعدوم » فغير المعدوم هى الشرط الذى لا يكون الوجود الا به . وهكذا تأخذ حقيقته صفة الالزام المطلق وتكون بذلك حقيقة مطلقة لا تقف عند حد التقرير الجزئى أو الوصف العرضى . حقيقة العقاد اذن حقيقة أولى لها صفة العموم والاطلاق لأن الوجود ينفى العدم على اطلاقه ولا ينفى المطلق الا مطلق .

وهذه الشرطية المطلقة لا تتعارض مع بداهة الحقيقة الاولى البسيطة لان الشرطية المطلقة فى التعبير لا تؤدى معنى التفسير العلمى ولا تعتمد على التركيب العقلى بل تكتفى بتخصيص الوجود . ويشير العقاد (١) الى ذلك ردا على الاستاذ نقولا الحداد بشأن هذه القضية الاولية فيقول : فالأستاذ يستغرب مثلا قولنا « ان الموجود غير المعدوم » ويتساءل أى معنى تفيده عبارة غير المعدوم زيادة على الوجود ؟ أليست عبارة غير المعدوم مرادفة لكلمة الوجود لا مفسرة لها ؟ بل أليست كلمة موجود أوضح من عبارة غير المعدوم .. ؟ فلو أن الاستاذ الحداد كلف نفسه أن يراجع تعريفا واحدا من التعريفات المصطلح عليها لاستغنى عن هذه الاسئلة واعادها الى نفسه ليعلم أنها لا تبطل شيئا مما أراد ابطاله .

« فتعريف الجزيرة هو أنها قطعة من الارض يحيط بها الماء من جميع الجهات . فماذا نفهم من قطعة الارض التى يحيط بها الماء ألا أنها الجزيرة ؟

« وتعريف الخط المستقيم مثلا هو أنه أقرب موصل بين نقطتين .

---

(١) عباس العقاد : عود الى مسألة العقل ــ مجلة الرسالة ــ ٢ فبراير سنة ١٩٤٨ .

فماذا نفهم من أقرب موصل بين نقطتين الا أنه الخط المستقيم ؟ هل تطالبنى بافهامك ما هى النقطة قبل أن تسلم بالموصل بين النقطتين ؟ هل تطالبنى بتعريف الجهــات حــول الدائرة أو حول المثلث أو حول المربع أو حول المستطيل اذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الأشكال ؟

« كل ما يطلب من التعريف انه ينفى الالتباس ويحصر الصــفة . وعلى طريقتنا نحن نقول ان المكان موجود لانه غير المعدوم . ونقيم الدليل على أنه غير معدوم بأنه يقاس ويحتوى الموجود . والعدم لا يقاس ولا يحتوى الموجودات . فلا يسعك أن تقول ان مترا مكعبا من العدم أكبر من قدم مكعبة من العدم . ولا يسعك أن تقول ان العدم المطلق يحتوى جميع الموجودات » .

ولا حاجة بنا الى شرح هذا الكلام . فهو واضح الدلالة فيما يتعلق بالحقيقة الاولى ومدى تخصيصها وشرطيتها واطلاقها . ولكن هذا لا يمنع تأكيد الاحتمال الجزئى فى أحداث الوجود المفردة . ان الحتمية الشاملة لاتمنع احتمالية الحدث وان قصدية الوجود لا تحــــول دون عرضية الاحوال الجزئية . وهى ههنا من هذه الناحية تكون تأكيدا آخر لقدرة المعقول على ملامسة الجزئيات المادية أو تكون دليلا على تدخل المشيئة الالهية فى واقع الوجود الفعلى الخاضع للقوانين الطبيعية . وقد صار عنصر المادة الاصيل أدل على غلبة القول بالمشــيئة على القــول بالحتمية المادية فى العصر الحديث . ويخلص العقــاد من اثباتاته فى معارضة الحتمبة المادية بقوله : « اذا كان هناك فرض أرجح من فرض فى مجال المباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذى يعزز الايمان بالمشيئة الالهية لأن هذا المجال قد رجع بأصل المادة كلها الى الاختيار ورجع بالقوانين المادية كلها الى سلطان غير سلطان القوانين المدعاة (١)»

فاذا كان العقاد قد خص نظرته فى الوجود بكتابه عن الله ونشأة العقيدة الالهية فقد خص كذلك مسألة السببية العلمية بكتابه عن عقائد المفكرين فى القرن العشرين . وتوصل العقاد بذلك الى تكوين نظرية فى الوجود الارادى تحتم قصدية الوجود وارادیته ولكنها لا تنفى احتمالية الاحداث الجزئية . كذلك تتفرغ به نظريته فى الوجود الى نظرية فرعية فى التاريخ والاجتماع مؤداها أن لتطور الجماعات البشرية أهدافا وان للتاريخ الانســانى اتجاها ولكن لايمنع حرية الفرد ولا يحول دونها .

---

(١) عباس العقاد : بين الروحانية والمادية ــ مجلة الرسالة ــ ١٨ أغسطس سنة ١٩٤٧ .

والحقيقة البينة التى يؤمن بها العقاد هى أن التاريخ الانسانى هو تاريخ الفرد فى اضطلاعه بالحقوق والواجبات . فكلما توغلنا فى القدم رجعنا على التوالى الى أزمنة تقل فيها حقوقه كما تقل فيها واجباته . وكلما تقدمنا مع الزمن كانت آية التقدم أن الفرد يزداد فى تبعاته أى يزداد فى حقوقه وواجباته ويعرف له شأنا فى المجتمع مستقلا به ما وسعه أن يستقل أو هو على الجملة أوفر استقلالا مما أتيح له فى مجتمعات الزمن القديم .

وقد فنينا نحن أبناء الشرق فى المجتمع آلافا من السنين كما يقول العقاد . فحق لنا أن نعطى الفرد أمدا من الحرية يرتع فيها جيلا أو جيلين ولو على سبيل التجربة الى حين . فالحرية عنده هى الجمال ، والجمال هو الخلاص من أسر القيود والضرورات . واذا كان الوجود هو محو العدم فالحرية أيضا هى اجتياز المقررات ولا وجود بالتالى الا بالجمال .

٦ ـ محنة الفلسفات الجوانية :

هناك تحالف ظاهر بين الفلسفات الجوانية . فى الجو الفكرى اليوم تعاون واضح بين أنصار المزاعم الجوانية فى الفلسفة . ولكى نكشف عن حقيقة هذا التعاون يجب أن نبدأ بتعريف الكلمات تعريفا يسمح لنا باثارة الموضوع .

ماهى أولا الفلسفه الجوانية ؟ الفلسفة الجوانية هى الفلسفة التى تعتمد على الباطن دون الظاهر والتى تقف عند الجوهر دون العرض . يمكننا أن نعرف الفلسفة الجوانية تعريفا مبدئيا بأنها الفلسفة التى تنكر المحسوس وتقبل على ما وراء الاشياء وتتأمل الحياة الدفينة الخفية دون الظواهر البرانية المرئية .

وقد تأيدت هذه الفلسفة على أقلام اثنين من أساتذة الفلسفة وهما الدكتور عثمان أمين والدكتور فؤاد زكريا . فقد أخرج الدكتور عثمان أمين كتابا عن الجوانية منذ سنة تقريبا ونشرت مجلة الثقافة فى عددها رقم (٨٠) مقالا عن الفلسفة فى عالم اليوم تأييدا لحركات الفكر الجوانية بقلم الدكتور فؤاد زكريا .

ويقول الدكتور عثمان أمين عن الجوانية (ص ١٠) انها عقدة تلتفت الى الانسان فى جوهره وروحه لا فى مظهره وأعراضه وتدرسه

فى حياته الداخلية لتنفذ الى ما هو فيه أصيل . وهذا الموقف يكاد يكون صدى مباشرا لمفهوم الفلسفة عموما كما وضعه فى نفس الكتاب (ص ٢٤) حين يقول : « والفلسفة لا تستطيع وهى بصدد العلوم الانسانية أن تقنع بنتائج الدراسات العلمية البحتة وتلتمس دائما لتفسير تصرف الكائن الانسانى فى الفكر أو فى السلوك « ماوراء » الظواهر أى ما هو فيها جوهرى أصيل » .

ويقول الدكتور فؤاد زكريا فى مقاله عن الفلسفة فى عالم اليوم (١) ولعل من أبسط وادق التعريفات التى يمكن بها تقريب معنى الفلسفة الى الأذهان القول أنها « تغلغل الفكر فى بواطن الأمور بدلا من ظواهرها » ويقول أيضا فى نفس الموضع « مهمة الفلسفة هى النفاذ الى ما وراء الاشكال الظاهرية للتجارب الانسانية فى مختلف المجالات » . ويضيف الى ذلك رأيه القاطع المستمد من عنوان مقاله عن الفلسفة فى عالم اليوم « ومنذ اللحظة التى اتخذت فيها هذه المحاولة صورة واعية واضحة كل الوضوح فى العصر اليونانى القديم ظهرت الفلسفة فى صورة ناضجة وظلت تتخذ هذا الطابع الى اليوم » .

وقبل أن أشرع فى الكلام عن محنة هذه الفلسفات الجوانية أود أن أسوق بعض الملاحظات الاولية على مقالة الدكتور فؤاد زكريا . فهو أولا يضع لمقالته عنوانا يقيد الفلسفة بعالم اليوم . ومع ذلك لا يرد فى المقالة من أسماء المعاصرين (فضلا عن ابناء اليوم) سوى أينشتين وسارتر وتوينبى ورسل وفروم وبولنج عرضا دون أن يقوم بتحليل أية فكرة مما يجرى اليوم فى عالم الفلسفة . ويرد أيضا من أسماء المذاهب الاشتراكية والوجودية والانسانية والفينومينولوجى ولكن فى سباق الاشارة العجلى . وفيما عدا ذلك يدور الكلام فى اطلاقه على تطور علوم النفس وحول مشكلة الكونغو وعلى نظريات دارون وفرويد واقليدس وأرسطو ونيتشه ودستويفسكى ومشكلة السلطة فى العصور الوسطى .

ثانيا يضع الدكتور فؤاد زكريا فاصلا حاسما بين ما يسميه « قيما انسانية جديدة تدعو اليها المذاهب الاشتراكية فى شتى مظاهرها وقيما فردية جديدة تدعو اليها الفلسفات الوجودية بمذاهبها المختلفة » وأقل ملاحظة يبديها المرء وفقا لمنهج التغلغل الى ماوراء الظواهر الذى اشترعه الدكتور فؤاد زكريا تؤدى الى انكشاف خطأ هذا الفصل الحاسم .

---

(١) عدد ٨٠ من الثقافة ص ١٦ عمود ١ .

فالوجودية ترمى الى مثل ما ترمى اليه الاشتراكية مع درجة اختلاف معينة فى تقدير الفرد وتقدير الجماعة .

ثالثا : أسأل الدكتور لماذا لم يستعرض مفهوم الفلسفة كما تصورها على أقلام فلاسفة اليوم فعلا ؟

رابعا : خطأ جسيم أن يقول الدكتور فؤاد زكريا عبارته : « وهكذا رأينا الفلسفة تتغلغل فى بعض ميادين علم النفس (كما هى الحال فى المذهب الفينومينولوجى) الى حد يصعب معه وضع الحد الفاصل بينهما » . فمن المعروف تاريخيا وعلميا أن فلسفة الظاهريات (أو المذهب الفينومينولوجى) قد أخذت على عاتقها مهمة تخليص الفلسفة من تأثير علوم النفس وأن هذا الاتجاه هو أخطر جوانبها (١) ولم يكن من المستحب أن يستقى الدكتور فؤاد زكريا معلوماته بهذا الصدد من دائرة المعارف البريطانية ودوائر المعارف الأخرى التى اقتصرت على تلخيص مرحلة أولية من مراحل الظاهرية . وقد أشرت عدة مرات فى مقالات سابقة الى ضرورة التفرقة بين التحليل النفسى والتحليل الظاهرى والتحليل الوجودى . ولكن هذا لا يمنع أن يكون علم النفس قد استفاد استفادات كبيرة من بعض التفريعات الظاهرية .

بعد هذا نعود الى الحديث عن محنة الفلسفة الجوانية . فهى تريد أن تنفض يدها من موضوع الفلسفة حين تشير اشارة عابرة الى مسألة التغلغل الفكرى والبحث عما وراء الظواهر . انها تريد أن تتخلص من مشكلة ملحة حين تتعرض للموضوع على هذا النحو .وهذا الكلام لا يراد به الا التعميم الذى تنقضه تعميمات من نفس القبيل بمنتهى السهولة واليسر . وفضلا على ذلك فانها تحاول أن تعيد الى عرش الفلسفة مفهومات الثنائية عن الانقسام الوجودى الى ظاهر وباطن . وهى محاولة غريبة تطل برأسها متجاهلة كل مساعى الفكر الحديث فى أهمال التعارض بين المظهر والحقيقة ، وفى العمل على وصل هذين العالمين بعد كانا (٢) .

ولو أننا التمسنا أقوال هيدجر وهو من فلاسفة اليوم فى تعريف الفلسفة لاستطعنا أن نجده يقول ان الميتافيزيقا لا تبحث الا فى الموجود كما يتمثل بالفعل وأنها لا تبحث فى الوجود ذاته حتى يضمن الفكر بناء الميتافيزيقا بالطريقة الاكيدة . وهذا الكلام وارد بالصفحات الثامنة والتاسعة من بحث هيدجر عن : ما هى الميتافيزيقا ؟ فى الطبعة الالمانية ،

---

(١) أنظر الأخطاء فى كتابه عن اسبنوزا عند خلطه بين الواقعية الأفلاطونية وبين الواقعية فى العصر الحديث ص ١٨٢ ــ ١٨٣ .

(٢) جان فال : بحث فى الميتافيزيقا ص ٦٦١ .

وله ترجمة فرنسية وأخرى عربية راجعها الدكتور عبد الرحمن بدوى وليست بين يدى الآن .

ولا أريد أن أفرض بطبيعة الحال رأيا معينا على المشتغلين بالفلسفة ولكننى كنت أتصور أن مثل هذه الكلمات كفيلة بأن تشعرهم بمشاكل الفكر اليوم . فحين يتكلم هيدجر عن بناء الميتافيزيقا بالطريقة الاكيدة وحين أثير فى خاطرى عنوان بحث هوسرل عن الفلســفة كعلم صارم سأشعر حتما بأن المسألة ليست مسألة اجتهاد فى اعطاء تفسيرات لمهمة الفلسفة . المسألة أخطر من هذا بكثير لارتباطها بمحاولة الارتفاع بمهمة البحث الميتافيزيقى الى مرتبة العلم الحقيقية . وحتى لو لم أشغل ذهنى اطلاقا بمشاكل الفكر الفلسفى المعاصر فلا أقل من ان أشعر بضرورة التروى أمام أمثال هذه المسائل وأن أحس بأن تعريف الفلسفة ليس مسألة اجتهادية . فهذه المشكلة نفسها قد ارتبط بهـــا تيـــار الفكر الفلسفى المعاصر كله وأصبح الاشتراك فيها والادلاء برأى حولها عملية من العمليات الاساسية فى تاريخ نظرية المعرفة بأكملها .

فالمشكلة لها تاريخ اذن ولا يصح أن نلقى الكلام هنا على عواهنه لأن المشكلة تطورت تطورا واضحا فى موقف العــلوم ومناهج البحث والمنطق ونظريات المعرفة ازاء مشكلات الفلسفة . ولا تستطيع الميتافيزيقا أن تتجاهل كل هذه الابحاث وأن تستمر فى الاســـترسال مع خواطر شخصية وفردية . لايجوز أن أؤدى للفلسفة « اليوم » تعريفا حين أنظر الى الفلسفة كمجموعة من العبر والأمثال والمواعظ .

وقد أشرت الى أسلوب الظاهريات فى البحث الفلسفى حين قلت فى تعليقى على كتاب ظاهرية الادراك للأســـتاذ موريس ميرلوبونتى السابق : « وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهرى أو الفينومينولوجى هو الأداء الوصفى لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل ... المنهج الظــاهرى اذن بخــلاف المنهج العلمى أو المنهج النفسى يقتصر على استقبال الحقائق التى تنعكس على الذات . وهذا يعنى بعبارة أخرى أنه ينبغى الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التى تندرج تحت باب الاحكام أو باب الافعال العملية أو باب المحمولات عموما . ينبغى التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلا الى اقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجى .

ألم يخطر على بال الفلسفات الجوانية أن تتساءل عما وراء هذا الكلام من تيارات وآراء وأفكار ومذاهب ؟ لماذا كان الوصف هو منهج الظاهرية الذى لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التى

يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجى فى القضايا والاحكام ؟ لماذا قام هوسرل بثورته الفلسفية التى جعل نداءها « الى الاشياء نفسها » ؟

وسأضرب الآن مثلين على خطأ هاتين الفلسفتين من كلامهما . يقول الدكتور عثمان أمين (ص ١١٧) : « واسترعى نظرنا فى قراءاتنا عن عباقرة الفن فى الغرب أن يذكر الكتاب أن « ليوناردو دافينشى » أمضى عاما كاملا فى تهيئة الجو المناسب لرسم الابتسامة المشهورة على شفتى موناليزه . فقد وقفت موناليزه أمام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها : هذا يكفى . لا ضرورة للعودة بعد اليوم . فقالت موناليزه : اذن هل تمت اللوحة ؟ فأجاب دافينشى لا .. لقد بدأت . وبدأ الفنان الكبير يرسم الصورة مستعينا بخياله تسع سنوات أخرى حتى تمت اللوحة .

ولن أعلق طويلا على هذا المثل فهو دليل ضد الجوانية . انه دليل على مدى احتياج المرء الى المشاهدة الخارجية من أجل استيفاء أبسط الملاحظات وهو دليل على احتياج المرء الى تأمل بصرى زمنا طويلا من أجل تبين أصغر الملامح السطحية .

أما الدكتور فؤاد زكريا فيقول (عمود ٢ ــ ٣) ص ١٦ عدد (٨٠) الثقافة : « وما الفلسفة فى أيامنا هذه الا اتجاه الى الغوص فى مناطق مجهولة . وكلما ازداد الغوص تعمقا ازددنا فهما لطبيعة الظواهر السطحية التى تقع هذه المناطق وراءها ... فمثلا كان الانسان فى نظر الفلاسفة والادباء عقلا يحاول السيطرة على الرغبات عن طريق توجيه طاقته وحيويته نحو قيم رفيعة أو مثل عليا . وبلغ هذا الاتجاه قمته فى العصر الرومانسى الذى صور الانسان بصورة كائن نقى رفيع لا يعانى صراعا الا بين عاطفته وعقله . وخلال هذه التطورات كلها كان العنصر الثالث فى الانسان عنصر الرغبات الحيوية متواريا مستورا ... وان اقوى تأثير لنظريات فرويد انما يرجع الى جرأته فى التعمق من وراء السطح الظاهر للامور .

ويحتاج الامر هنا الى التفرقة بين تاريخ البحث العلمى فى موضوعات العقل وموضوعات الجنس وبين الظاهر والباطن فى الحياة العادية من شئون العقل والجنس . أهناك أفضح من الظواهر الجنسية ؟ أهناك أخفى من شئون العقل ؟ وهل الارتداد الى الجنس هو ارتداد نحو الظاهر أم نحو الباطن ؟ ما هو الاكثر وضوحا أمام العين : مظاهر العشق والحب فى الطبيعة أم مظاهر الفكر ؟

قد أشار سارتر فى السطر الاول من كتابه عن الوجود والعدم

الى أن اختفاء الثنائيات هو التقدم الذى حققه الفكر الحديث • ومعارضة هذا التقدم هو محنة فلسفات الجوانية الشائعة على الاقلام هـذه الايام • ولعل قدرتنا على تخطيها تنبع من اشتغال حقيقى بأعباء الفـكر والنظر والتأمل • ذلك أن الفكر الفلسفى المعاصر قد تخلص نهائيا من الانقسـام بين الوجود الداخلى والوجود الخارجى • وهذا هو ما أعلنه بوضـوح جان بول سارتر فى السطر الخامس من مطلع كتابه عن الوجود والعدم •

٧ ـ الجوانية : أصول عقيدة وفلسـفة ثورة

تاليف الدكتور عثمان أمين

لست أدرى كيف أستطيع أن التقى بالدكتور عثمان أمين فى عرضى هذا لأفكار الجوانية التى أوردها بكتابه • كيف اقترب من آرائه وأفكاره وبينى وبينه عدم اتفاق أولى حول مفهومات الاشـياء وتصـورات الفلسـفة ومعانى الكلمات ؟ ويكفى اختلاف واحد من هذه الاختلافات لكى يباعد بينى وبينه مسافات شاسعة . يكفى أن نختلف حول معانى الكلمات أو حول دلالات الاشياء أو حول تصور الفلسفة كى تقوم بيننا أسوار عالية وجدران سميكة . فما بالك ونحن نختلف حول كل هذه المظاهر وفى كل جزئية من جزئياتها ؟

ولم يمنع هذا الاختلاف الكبير بين العناصر التى يسـتند اليهـا الدكتور عثمان أمين فى فكره وبين طريقتى فى الاشتغال بمواد الفلسـفة من قضاء أكثر من سنتين من سنى دراستى الجامعية فى الدراسة على يديه ومن أن أظل حتى اليوم صديقا من أصدقائه • فأنا شخصيا برانى فى تعريف الدكتور عثمان أمين اذا تمعنت فى كلماته وأوصافه .ولكننا قضينا سويا أوقاتا طيبة وسهرات ممتعة لم تقف فيه برانيتى وجوانيته حائلا دون اقتراب كل منـا من الآخر • والواقع أننى تعودت أن ألقى الدكتور عثمان أمين بطريقة برانية واضحة هى التى جعلتنى أفلح فى فهمه وفى اعتياد أسلوبه وكلامه . ذلك أننى كنت التقط الوقدة المباركة فى ذهنه من حرارة الوجد الصوفى على جبينـه وكنت أستطلع حركاته وارتباطاته بالناس والاشياء من حوله فأدرك مدى لهفته الحقيقية على ابراز مكنوناته •

ومن برانيتى بغير شك أننى لم أعترض عليه يوما فى كلمة • ولكن أليست هذه البرانيةهى السبب فى الوقوف موقفا موضوعيا حيال ماقد يغلب على ظنى أننى لا أوافق عليه • أليس بفضل هذه البرانية اننى

أكتشف فى جوانية الدكتور عثمان أمين بعض اللمحات التى تكمل جملة ملامح الفكر والروح والادب والتى تقف من بينها كضرورة تمليها الاحتياجات والتطلعات ؟ لا شك فى ذلك . وبرانيتى هى التى تعيننى على صلة الود والمحبة فى غير صدام عقائدى أو مهنى ضد الدكتور عثمان امين . والدكتور يصر على برانية البرانيين وعلى جوانيته أمامى . وأنا لا أشعر بما يضيرنى وفقا لمقاييسى . أما هو فقد حول الجوانية الى عصـــبية والى طريقة أو فرقة والى مذهب يقاتل ماعداه . والغريب هو أن تنفذ برانيتى فى جوانيته وأن تعيد حرابه الى أغمادها وأن تتخلص هذه البرانية التى املكها من النزعة الطائفية والتشيع المذهبى التى يظهرها ويبطنها فى آن معا . ولولا برانيتى الصادقة مرة أخرى لما نفذت خلال صفحات كتابه عن الجوانية وهو يقول فى أول صفحاته (ص ١٤) : « ومنذ البداية أرى لزاما أن أنبه الى أن هذا الكتاب الصغير لم يكتب الا للقراء الجوانيين حقا » ورغم هذا التنبيه تقدمت أقرأ كتابه وأنظر فى صفحاته بغير أدنى عصبية من عصبياته للجوانية والجوانيين .

ولكن لماذا وضعت نفسى مباشرة فى الطرف الأخر من النزعة التى يصر الدكتور عثمان امين على اعتبارها الفلسفة الوحيدة ؟ لسبب بسيط وهو أننى من المشتغلين بعلم الظاهريات . وعلم الظاهريات هو الفلسفة التى تعتمد على الظاهرة . اننى أشايع فلسفة تعتمد على المستبصرات وعلى الظواهر وتعيد الثقة بالمرئيات . فلا بد وأن أفترض نفسى دائما فى الناحية المقابلة للناحية التى يقف عندها الدكتور عثمان أمين .

ومن ناحية ثانية لا يكتفى الدكتور عثمان أمين باعتبار الجوانية أحد مجالات النزوع الصوفى أو مجرد قدرة على اكتشاف الذات فى كل أوجه الحياة والفكر . لا ... لا يكتفى الدكتور بالنظر الى جوانيته بوصـــفها بحثا فى مظاهر الوجود من وجهة نظر الذاتية البحتة . وهذا ممكن وجائز فلسفيا . وتكررت دواعى هذه الأبحاث مرات عـــدة فى تاريخ الفكر ... وليس فكر فيشته خاصة بالشىء الذى يقل عن كلام الدكتور عثمان أمين أهمية فى استكشاف معانى الذاتية . وكان يسيطر على تفكير فيشته الشىء الكثير مما يسيطر على تفكير الدكتور عثمان أمين ومعروف فى تاريخ الفلسفة الحديثة الذى يقوم الدكتور عثمان أمين بتدريسه ان فيشته جاء ليضع الأنا أو الذات أو الايجو عند كانط فى أبرز وأوضـــح موضع تحت اسم الوحدة الترنسندنتالية (١) .

(١) انظر السطرين الثالث والرابع قبل الأخير من نهاية ص ١٤ من كتاب الجوانية .

أن فيشته دعا الى دعوة مماثلة وصحب دعوته تلك كثير من الحماس القومى . وكان فى امكان الدكتور أن يجدد فى المنحى كما عمل بالفعل على صفحات كتابه عن الجوانية بأن يوضح هذا الجانب توضيحا كافيا فى اطار الفكر الاسلامى . ولكن الدكتور لا يكتفى بهذا ويحاول استثارة الزوبعة حول الجوانية بوصفها الفلسفة الأصيلة والصحيحة بل والوحيدة أيضا. وكل ماعداها فاسد برانى . ولا شك أن الدكتور استغل المعنى الشعبى الذى يضفيه الناس عادة على كلمة البرانى أحسن استغلال وحاول أن يعيب كل ما هو برانى بنفس الاشمئزاز الذى تثيره هذه الكلمة فى قلب السامع .

وأنا لا أرى فى هذا كله فلسفة وخاصة اذا كانت فلسفة تحافظ على نقاء ما هو خالص جوانى فى الانسان . لا أرى من الفلسفة فى شىء أن يندفع أساتذة الفلسفة الى الحماس من أجل مفهومات سيختبرها الزمن خاصة وستخضع لمقومات البحث . فاذا تعدى الحماس الى نطـــاق المبالغات فى الاستخفاف بالمسائل الجادة الخطيرة من اجل طموح مذهبى محدود الأجل كنا كمن يناقض أبسط بسائط الحرص على كرامة العلم الذى نتشيع له .

واذا راجعنا مقال الدكتور عثمان أمين عن كتاب نداءات الى الامة الألمانية (١) وجدناه يقول . « واذا تأملنا فلسفة فيشته وجدناها تحمل طابع المثالية الالمانية . ومن أهم خصائص هذه المثـالية ـ كما لاحظ هفدنج بحق ـ انها أثبتت ما للحياة الروحية من اســـتقلال وجوانية ومشروعية . وجعلت من هذا الاثبات أساسا لنظرة الانسان الى العالم. وان ما هو جوانى وأصيل فينا هو النور الذى يضىء لابصارنا واعين كنا أو غير واعين جميع الاشياء فى السماء وعلى الارض » .

فلماذا يحرص الدكتور عثمان أمين على تحويل فكرة الصدور عن الذات فى كل شىء الى مذهب والى أصول عقيدة ؟ ولماذا يحاول الدكتور أن يجرح ما عداها من النظرات الفلسفية بهذا الاسلوب العنيف ؟ فيقول الدكتور مثلا : ان النظرة البرانية المألوفة هى مصدر الالتباس فى فهم المشكلات الانسانية العديدة . والدكتور فى سبيل مناصرة الجوانية يصبغ الاسماء بطابع خاص فيتكلم عن العـدميين أو السـلبيين عند ياسبرز فى غير اللغة التى يقصد اليها ياسبرز ويحور الدلالات الخاصة بالكلمات حتى تخدم أغراضه البرانية وحتى تتجه بأضوائها الى مؤازرة أفكاره .

---

(١) عثمان أمين : نداءات الى الأمة الألمانية ـ تراث الانسانية ـ مارس ١٩٦٤، ص ١٩٤ .

وكلمتا الجوانى والبرانى أخذتا أكثر من معنى ومن موقف فى غضون الكتاب ·فقد أشارتا مرة الى جانبى الذات والموضوع ومرة الى جانبى الروح والمادة ومرة الى جانبى الالهى والدنيوى ومرة الى جانبى الخير والشر ومرة الى جانبى الصحيح والزائف . وكنت أفضل أن يبقى الدكتور محافظا على استخدام واحد للمقابلة بين الجوانى والبرانى وهو استخدام دقيق صحيح جدير بأن يتبعه كل الكاتبين باللغة الفلسفية .

يقول الدكتور عثمان أمين (ص ٢٧٠) : « ويقول جابر بن حيان فى كتاب اسطقس الأس : ولما كان جميع طرق أصحاب هذه الصناعة (الكيمياء) طريقين: وهما الجوانى والبرانى ، فالجوانى هو اللطيف الكائن من الحيوان · وانما قيل فيه جوانى من أجل أن الحيوان أقرب الى النفس من النبات والحجر بما قد ظهر فيه من تمام آثارها وكمال أفعالها التى أعطته وسلبته من تلك · والاقرب الى الشىء أخص من الابعد . فالحيوان أولى بالنفس من النبات والحجر فيبقى الحجر وحده هو الذى عرى من أفعال النفس برانيا : لأن معنى الجوانى انما هو البطون والاتصال ومعنى البرانى هو الظهور والانفصال » (١) ·

وهذا هو أقرب تصوير عربى لمفهومى الشىء فى ذاته والشىء لذاته عند سارتر وكان أولى بالدكتور عثمان أمين أن يستخدم الجوانى والبرانى بهذين المعنيين · وليس لنا أن نحدد للدكتور ما كان أولى به أن يفعله · ولكن الحق أن الجوانى لا يكون الا اذا · التحم بالاشياء وتحسس الوقائع · النظر بعيون الروح لا وجود له الا بملامسة عيون الواقع للأشياء · نحن لانفترض بطبيعة الحال أن الدكتور يجهل اتجاهات الفكر المعاصر فى النظرة الى الوعى ولكننا نفترض انه انعزل بجوانيته الى حد اهمال التعاطف البرانى مع الظاهرات والاشياء والى حد استغراب الفكر القائم أساسا فى العصر الحاضر على اللامح البرانية .

فالوعى والذات والأنا والضمير ·· كل هذه المسميات لا وجود لها بغير ارتطام بوقائع الوجود المادى الجزئى المحسوس · لا يتكون الوعى الا بتكويم المدركات فى خلد الانسان · وموضوعات التفكير والادراك نفسها ينقصها القصد الذاتى المنبعث من الوعى للالتحام الجوانى فى شكل وعى

(١) مؤلفات جابر بن حيان العربية ـ نشرة عالميارد ـ جزء أول ـ مكتبة جوتنر ـ باريس سنة ١٩٢٨ ـ ص ٦٥ ـ ٦٦ ·

معين • وبعبارة موجزة صريحة لا ذات بغير موضوع ولا جوانى بغير برانى• ولا يظهر الوعى الا بملامسة الاشياء والتعود على التفكير فيها •

وهذا الافتراض النظرى ينبنى عليه أمران : اولهما أن تماثل الوعى لدى الافراد فى جماعة ما لا يتم بناء على نسق قبلى تخلق على شـــاكلته الذوات • انما يتماثل الوعى لدى الافراد العديدين وفقا لتماثل الانطباعات لدى هؤلاء الافراد العديدين من جراء التقائهم عند مسميات موحدة • لذلك لا تكون الدعوة الى الاشتراكية العربية سليمة اذا أرادت أن تحدد وعى الافراد جوانيا من تلقاء ذاته • بل تتم الدعوة الاشتراكية العربية الصحيحة بتحديد البرانيات التى تنعكس فى وعى هذا وذاك وبتوحيـــد المؤثرات وتجميع نقط الالتقاء فى جملة الاشياء والنظريات والمعارف حتى تؤدى الى التقاء الضمائر عند الشعوب العربية التقاء معنويا واقعيا •

وثانيهما أن اشتقاق المعانى والقيم لا يمكن تحققه جوانيا بل برانيا• والدكتور يأتى بمثل من حديث نبوى يقول : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » • فكيف تتحقق من معنى العدل بغير نظر فى أحداث ووقائع جزئية وسلوك خارجى ؟ العدل معناه اعطاء ذى الحق حقه • ولا حق بغير تجسيم للأحداث فى الظروف الماثلة بالفعـــل كما تظهر • لابد أن تتم خطوات السلوك فى الواقع من أجل الحكم على هذا السلوك بالعدل وعلى ذاك بالظلم • والا فلماذا أعطى الرسول كلمة العدل كل ما تدل عليه فى مقارنتها بالصلاة من فاعلية وايجابية ووقوع فى العالم وتغيير فى الاحداث الجارية ؟

لا أنكر أن كتاب الجوانية كتاب مثير وعاطفى وباعث على الانفعـــال العاطفى • كل كلماته معبرة وبليغة وتبلغ القلب أيضا • والدكتور عثمان أمين يلعب بالعواطف لعبا قويا حتى يهز كيان الانسان بأكمله • وامتدت بى قراءة كتابه ساعات طويلة ظل ينتقل بى فيهـــا الى شـــتى الجوانب والاحاسيس والبقاع والآراء •وكنت أود أن ينتصر الدكتور عثمان أمين لجوانيته فاذا بكتابه كضرورة برانية صناعية تشــــعرنى بمدى ارتباط الانسان بالاشياء والموجودات واحتياجه الى تحطيم ما بها من خرس • ولولا تسجيله لذكرياته برانيا لضاعت معظمها فى جوانيات اللاوعى المخيفة •

وأجمل ما استوقفنى فى هذا الكتاب هو انسانيته البادية فى تلك اللمسات العذبة الرقيقة الحلوة كشخصية الدكتور عثمان أمين نفســه • وكنت أود من هذه الانسانية أن تعلو فعلا على تشيع المذهبية كما أراد لها الدكتور عثمان أمين جوانيا أن تكون • فهو يقول : « فأقول ان الجوانيـــة

عندى فلسفة ٠٠ وخير من هذا طريقة فى التفلسف ولا أقول انها مذهب. لان المذهب شأنه أن يكون مغلقا قد رسمت حدوده مرة واحدة ٠ وحبست تأملاته فى نطاق معين ، بل هى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا ٠ متعرض لنفحات السماء فى كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر السالكين الى يوم الدين ٠ فالجوانية اذن فلسفة تحاول أن ترى الاشخاص والاشياء رؤية روحية » ٠

ولا شك أن اسقاط الجوانية على معالم الفكر العربى والاسلامى جعل منها شيئا ثمينا وأبرزها ابرازا مفيدا ٠ ولكن أهم ما ينبض به احساس الدكتور عثمان أمين هو تحققه من وجود الضمير الانسانى تحققا يكاد يكون مباشرا وملموسا ٠ يحس الدكتور عثمان أمين بأن الضمير حقيقة نحس بها كما نحس بالحديد والزلط والنحاس ٠ ويجىء تفكيره كما لو كان ايذانا باكتشاف غلبة الضمير على كافة ملكات العقل الانسانى ٠

ويمثل هذا الاتجاه بمفرده الشىء الكثير ٠ ولو عنى الدكتور بابراز معالم الضمير كحقيقة وجودية تكاد تبلغ مرتبة التجسيد فى حياة الانسان وتكاد تبلغ أعلى درجة فى قابليات الامكان البشرى ٠٠٠ أقول لو خص الدكتور هذا الجانب وحده بعنايته وحاول اخراج شىء ثمين من خـــلاصة الفكر مستوحيا قدرات الضمير بوصفه الملكة الاولى فى وعى الانسان ٠٠٠ لاستطعنا أن نقرأ جوانية الدكتور عثمان أمين فى سعادة أكبر فعلا ٠

ولم يكن على الدكتور الا أن يتابع ما بدأ به ٠ لقد تحدث عن الدوافع التى أدت به الى الايمان بالجوانية فكان منها تأمل روح الدين والأخـــلاق عامة ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرســـول عليه الســـلام خاصة ٠ ثم تحدث بعد ذلك عن القرية المصرية واســـتطرد من ذلك الى الكلام عن الحياة فى البيئة المصرية القديمة أيام المصريين القدماء ٠

فقال : « والعارفون يعلمون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها ــ وتاريخها هو فجر الضمير الانسانى كما أوضح الباحثون الثقات ــ قد تميزت بخصائص بارزة هى سلطان الدين والاخلاق عليها ٠ والمصريون كانوا منذ القدم موحدين ٠ يؤمنون باله واحد منزه عن مشابهة المخلوقات وتنبىء آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء النفس بعد مفارقتها للبدن ٠ وتشير حياتهم الى ثقة تامة فى تحقيق العـــدل الالهى والى تطلع دائم الى ما وراء المحسوس وتمييز فطرى بين الخـــير والشر وتقدير أخـــلاقى للفضائل الاجتماعية العالية (كالنجدة والمروءة والوفاء) ٠ وما من شك بعد بحوث العلماء الغربيين المتخصصين أمثال ارمان وبرســـتد أن المصريين القدماء

كانوا فى دينهم وفى أخلاقهم جوانيين حقا يحكمون على الأمور أحكاما أخلاقية نفاذة ويجعلون للغيبى وللمثل الأعلى مكانا ملحوظا فى أفكارهم وتصرفاتهم ويهدون الى العالم القديم أقدم تعبير لغوى عن معانى الصدق والحق والاستقامة والعدالة ٠

« وقد أفصحت جوانية المصريين القدماء عن اشادتهم بالايمان والاخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق ٠ فهذا واحد من أعيانهم يدعو الى اطراح مظاهر التقوى وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن يتلطف فى الحديث مع الناس لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة ٠ وفى الدولة الحديثة نرى المشاعر تدق وتلطف فلا نعجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : ان الله فى قلب الانسان ٠٠ ويقول العلامة ارمان ان هذا التصور المصرى القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم الضمير ٠ ومن هذه الجوانية الاصيلة فى الدين والأخلاق حق للعالم برستد أن يقول : « ان عقيدة الحساب تثبت ان مصر أول بلد فى العالم استيقظ فيه ضمير الانسان » ٠

وقد أورد الدكتور عثمان هذا الكلام بغير استنباط ما كان ينبغى له استنباطه سوى مجرد المقارنة بين المصريين القدماء والمصريين المحدثين ٠ لم يوقظ هذا الكلام شيئا فى عقل الدكتور فيما يتعلق بتاريخ الجوانية ٠ ولو أنه أراد أن يتابع فى تاريخ الفكر البشرى هذه الحلقة وحدها بما تحمله من دلالات ومن مؤديات فلسفية لاستطاع أن يسير جنبا الى جنب مع مين دى بيران وأن يبتكر تيارا ينقصنا بالفعل فى بلادنا اليوم ٠ ومين دى بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) قد اهتم بجانبى الفلسفة الميتافيزيقية وعلم النفس وثار على الفلسفات الحسية وعلى علم النفس المادى الخاص بجاندياك وكابانى وتطور تحت تأثير فيشته وكانط بالمثالية والارادية النفسية الى أن أصبح أشهر علم فى الفلسفات الذاتية ٠

كان يمكن أن يقارن الدكتور عثمان أمين بين مفهومين فى التاريخ الفلسفى : المفهوم العقلى والمفهوم الجوانى ٠ أما المفهوم العقلى فيقوم على أساس اعتبار فلسفة اليونان نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على العقل ٠ وأما المفهوم الجوانى فيقوم على أساس اعتبار التأملات المصرية القديمة نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على الضمير ٠ وكان يمكنه أن يضع فى بضع صفحات تخطيطا لتاريخ جديد للفلسفة يبدأ من نقطة انطلاق الضمير والنظرات المبنية عليه والأسس المستندة اليه ٠ مثلا اذا اكتشفنا نماذج تمثل النظرات الضميرية لدى المصريين القدماء ومقدار تغلغل هذه النظرات

حين استند اليها مفكرو اليونان وانتقال هذه البذور الى العصرين الوسيطين للاسلام والمسيحية ثم تمثلهما فى العصور الحديثة ٠٠ استطعنا بهـــذا التخطيط البسيط أن نستعيد نقطة ابتـــداء تاريخ الفلســـفة من مصر الفرعونية ٠ لقد كان واضحا أن اكتشاف الضمير فى نماذج حية ومشاهد ايجابية من التفكير المصرى القديم سيكون مدعاة الى تقوية الفلســـفة الأخلاقية التى ارتبط بها السلوك والتى ارتكنت اليها مفهومات الحياة ٠ ومن هذه الأولويات كان فى مقدور الدكتور عثمان أمين أن يكون جوانيا أصيلا راسخا ٠

(٨) ألبير كامو ٠٠ محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف : الدكتور عبد الغفار مكاوى

أسعدنى كثيرا أن أرى كتابا يؤلف عن ألبير كامو وخاصـــة بقلم الدكتور عبد الغفار مكاوى ٠ ذلك أننى أتمنى أن يكون من بين كتابنا من يهتم اهتماما علميا بالتفكير الوجودى وآثاره المذهبية ٠ وظننت أن كتاب الدكتور مكاوى سيؤدى الغرض وسيغطى نقصا كبيرا فى هذه الأبواب ٠ وعندما علمت أن كتاب الدكتور مكاوى ليس مجرد دراسة عابرة لفلسفة ألبير كامو وانما هو ترجمة الأطروحة التى نال عنها درجة الدكتوراه من ألمانيا أصبح لدى ما يشبه الثقة بأنه سيخدم الفكر الفلسفى ببلادنا فعلا بهذه الدراسة ٠ ومن ناحيـــة أخرى يعد الدكتور مكاوى أحد أدبائنـــا القصاصين الذين يدركون قيمة النبرة الفلسفية داخل الســـياق الادبى ويعرفون ما للشكل الادبى والفنى من أهمية فى تقريب وتوضيح الموضوعات الفلسفية ٠ لذلك لن يكون غريبا بالنسبة اليه أن يدرس فلسفة كامو من آثاره الادبية ٠ وكنت واثقا من أن الدراسة التى تصدر عن قلمه ستفى بهذه الاحتياجات المستحدثة فى حياتنا الأدبية ٠

ولابد أن أشير مقدما الى أن الكتابة الادبية واختيار النماذج القصصية والمسرحية لدى الفلاسفة الكبار لم يرد عبثا ٠ فهو اتجاه له فكرته وأصوله أعنى أن اتجاه الفلاسفة الوجوديين الى اختيار القصـــة والمسرحية كعمل أساسى يبرز مضمون آرائهم وأفكارهم هو اتجاه مبنى على ثلاثة معتقدات :

أولا : تود الفلسفة الوجودية أن تكون فلســـفة كل الناس بقدر المستطاع وأن تهبط الى كل المستويات وأن يقرأ الجميع أعمالهـــا ٠ فهى ليست فلسفة اصطناع مذهبى بقدر ما هى محاولة للاقتراب من الانسان فى

شتى حالاته وظروفه · ولما كانت المسرحية والقصة هما النموذجان الاكثر قربا من قلب الانسان العادى وعقله فقد استطاعت الوجودية استغلالهما أحسن استغلال ·

ثانيا : نشأت الفلسفة الوجودية كبديل عن النزعة الانسانية التى سادت الادب الفرنسي والفكر الاوربى عامة حتى سنة ١٩٣٠ · ومن ثم فقد ورثت الوجودية أكبر قضايا الانسان الحديث وهى مشكلة السلوك الفردى وبناء المجتمع · وليس من السهل أن يعالج الفيلسوف الحديث مشاكل الاخلاق ومشاكل الوجدان الانسانى الا على ضوء النماذج البشرية التى تحيا داخل الاعمال والمؤلفات الادبية · اذ يلجأ الفيلسوف الاخلاقى عادة الى الشخصيات التى يخلقها كتاب المسرح والروائيون من أجل ابراز جوانب السلوك الانسانى التى تعوزهم فى مضمار الفلسفة الخالصة · ولا مندوحة عن اللجوء الى هذه الشخصيات لانها تتحول مع الزمن الى نماذج حقيقية حية · فالواقع أنها نماذج مقتطعة داخل مواقف ومناسبات معينة ويمكن دراستها على ضوء الاحداث المحيطة بها والنوازع الكامنة فيها ·

ثالثا : يمكن أن نقول بعبارة موجزة (كما سبق أن أوضحت ذلك فى كلامى عن القصة فى المذهب الوجودى) ان القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن اصل فلسفى · فهى نوع من الادب ولا تخلو رغم ذلك عند فهمها من اثارة المشاكل التى وضعها فلاسفة الوجود أنفسهم بحيث تمس فى جوهرها وجهات نظر ميتافيزيقية بحتة · لذلك يعد بعض الوجوديين القصة أقرب الفنون الادبية الى الميتافيزيقا · ولا شك أن كل هذه الامور تعتمد فى الغالب على قدرة المؤلف كما تشير الى ذلك الكاتبة الوجودية المعروفة سيمون دى بوفوار (١) · فهى تقول : « اذا قرئت القصة الميتافيزيقية بأمانة وكانت مكتوبة بأمانة أيضا أعانت على كشف الوجود بشكل لا يمكن أن تؤديه أى وسيلة أخرى من وسائل التعبير » ·

أدت هذه الأسباب الثلاثة الى اعتماد الوجوديين اعتمادا أساسيا على الاشكال الادبية لنقل خبراتهم الثقافية والفلسفية الى الجماهير العادية · ويمكن أن نجد سببا رابعا أيضا يتعلق بشخص ألبير كامو ذاته وبعمله الأدبى · وينبغى ملاحظة ما ورد فى كلامى السابق عن ألبير كامو وطبيعة العمل الادبى عند كامو · « فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذى ينافح عن فكرته » ولا يجوز أن تنظر اليه على أنه واحد من الغيورين على

---

(١) سيمون دى بوفوار · الأدب والميتافيزيقا ـ مجلة العصور الحديثة ـ ابريل ١٩٤٩ ·

آرائه المعطاة ·· لا ·· لا ·· لايخطرن هذا على بالك لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقى الكلام على عواهنه شأنه شأن نيتشه الفيلسوف · فهو لا يحاول الاقناع · انه ليس من أولئك المفكرين المهمومين بأفكارهم · ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع لأن عدم الاهتمام أصيل فى طبيعته · ولأن طريقته في الكتابة ـ ثانيا ـ تجعلك تشعر أنه لا يعمل عملا وانما يعطيك فكرة عن شيء موجود ·· قائم ·· عن شيء ماثل هنالك · انني أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلائها أكثر من ذلك · قلت ان كامو يؤمن بالعبث فى العالم وخلو الحياة من دلالة معقـولة · فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضى متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا · ولذلك تجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فكرة ولم يعمل يوما على اثبات قول من الاقوال التى وردت فى كتبه · هذه طبيعته فى أعماله الادبية وهى فى الوقت نفسه مماشاة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه · فهو ـ كما يقول سارتر ـ يحاول الاقتراح فقط ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق · انه لا يعتقد فى قرارة نفسه بضرورة العمل الادبى عند أصحاب المواهب كما يحاول الفنـــانون الآخرون أن يوهمونا · فالقصة التى يؤلفها والرأى الذى يرتئيه كان يمكن ألا يكونا · شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو ذلك المجرى من الماء · هى نوع من الحاضر وهى لمحة مجزوءة من حياة وهى صفحة من عمر · فتراه يكتب ويعبر وكأن في امكانه ألا يكتب وألا يعبر ·· ولكن الامر سيان فى النهاية · « لا فرق عنده بين كتابة مقال وتناول القهوة وتدخين السيجارة » ·

هذا التعليق الذى قمت به سنة ١٩٥١ حول وضع العمل الادبى ومكانته فى نظر ألبير كامو كفيل بدفعنا الى الاحساس بحقيقة المشكلة ولكنه كفيل فى الوقت نفسه باشعارنا بأن وراء هذا الكلام شيئا معينا · لابد من فهم هذا الكلام فى اطار احتمالية الحياة وعبثية التـــاريخ وامكانية أن يكون الشيء وألا يكون · وعلى ضوء هذا الكلام كان يمكن أن نفهم بعض فقرات من الفصل التقديمى الذى وضعه الدكتور عبد الغفار مكاوى للتمهيد لأفكار كامو · ولكن دراسة الثالث المرفوع فى المنطق لم تكن ملحة الا من أجل الاشارة العابرة ـ لا الدراسة المنطقية المطولة ـ الى احتمالية ظواهر الوجود المادى ومظاهر الحياة الانسانية من خلفها · ورغم كل محـاولات الدكتور مكاوى لاكتشاف علاقة بين دراسته فى فرع المنطق وطبيعة فكر ألبير كامو فهو لم يفطن الى نقطة الدخول الحقيقية ونقطة الوصول الضرورية بين نظريات هايزنبرج فى الاحتمال وعرضية الوجود الانسانى لدى كامو·

هذا من ناحية . ويمكن أن نشعر أيضا بأن مؤلفات ألبير كامو كلها ليست انتاجا بقدر ما هي مقال على المنهج . وأول من وضع أسلوب المقال على المنهج وطريقته في التمهيد الفلسفي هو الفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت . لا شك أن أرسطو سبقه في تصوير الأورجانون أي الوسيلة المنهجية ولا شك أيضا في أن آخرين من الفلاسفة الانجليز والألمان قد حاولوا توطيد المناهج الخاصة ببحوث العلم والفلسفة . أما طريقة المقال على المنهج في حثها العقل على استشعار تجارب معينة وطرق أبواب جديدة وعلى النظر في آفاق معينة دون اشتراط التحقق النهائي من نتائجها فقد ابتدعها ديكارت وآثر كامو أن يحذو حذوها . وكلمة مقال التي تتقدم اسم المنهج ذات دلالة تعبيرية من حيث دلالتها على الارتباط بما هو عام أولا وعلى ما يحتمل أن يترتب بعضه على بعض في سياق العبارات الأولية ثانيا .

لهذا نستطيع من ناحية أخرى أن نقطع بوجود رغبة أصيلة لدى كامو في تنمية أفكاره وعملياته العقلية تنمية بسيطة تعتمد على أولية العبارة . ويؤكد هذا اختيار كامو للشكل الادبي لقصته عن السقطة . ان كتب ألبير كامو كلها تعد مقالا على المنهج لمحاولتها المستمرة في لمس معالم جديدة في وجود الانسان وفي عقله واحساساته كما لو كانت بصدد التمهيد لوضع فكري مقبل . انها محاولة لتشكيل الضرورة الانسانية ورفع الحياة الى مستوى العقيدة عن طريق التحريك المستمر لكوامن الشعور .

ولهذا كله أيضا كنت أرجو أن يحتاط الدكتور عبد الغفار مكاوى في تناول المسائل المتعلقة بفكر ألبير كامو الفلسفي . فلسفة كامو الوجودية هي التمهيد المنهجي لفلسفة الوجود . ويمكن أن نقول انها حجر الزاوية في التفكير الوجودي المعاصر . وفلسفته خطرة لا يقربها المرء كما يقرب أية فلسفة من الفلسفات . واذا لم يفطن الباحث الى الاسرار الحقيقية الخاصة بهذه الفلسفة خرج منها وكأنه لم يدرك من أمرها شيئا . لأن هذه الفلسفات ليست ذات جوانب جزئية . وهي اما أن تنكشف لك في جملتها واما ألا ينكشف ذلك منها شيء على الاطلاق . لذلك من الجائز جدا أن تظن نفسك بصدد الكلام عن البير كامو وكأنك تتحدث عن شخص آخر بالمرة .

والبناء المسرحي والقصصي والكلامي عند كامو غير منفصل عن فلسفته . ليس هناك شيئان في أعمال كامو أحدهما أدب والآخر فلسفة . عمل البير كامو الفكري وبناء أعماله الكلامي لا ينفصلان . ولو شئنا مثلا أن نتحدث عن قصة الغريب لما وجدنا مفرا من اعتبار شكل

القصة ذاته من حيث هو تسلسل احداث ووقائع بصورة معينة ومن حيث هو استعراض للابالية البطل حتى يصدر عليه حكم الاعدام فيجد اهتماما كبيرا بين يدى القسيس فى النهاية قبل اعدامه لأن ينطق بكل ما يعتقد . أى أن ميرسوه بطل القصة لا يروى ما يظن أنه الحقيقة ولا يهتم بمواجهة العالم مواجهة ايجابية الا بعد وصوله الى مرحلة اليأس المطلق . فيكون اليأس المطلق هو السبب الأول والاخير فى انهاء مراحل السلبية وبدء الاهتمام بصالح العالم والرغبة فى ابلاغ هذا العالم حقائق الامور . لماذا يصر ميرسوه على أن يقول للقسيس كل ما قاله ؟ انه يعلم أن لاجدوى على الاطلاق من هذه الكلمات التى نطق بها أمامه . ولكنه لم يبدأ يحس بالرغبة الصادقة فى أن يكون معلما الاعندما بلغ درجة اليأس المطلق من هذا العالم. فأول سبيل الى صراحة الانسان فى العالم هو اليأس . كيما يقول الانسان ما يعتقده صراحة وما يرى أنه الحق لابد أن يصير يائسا تماما من أى شىء فى الحياة . وهذا البناء القصصى نفسه جزء من بناء الفكرة التى يرويها المؤلف .

وليتنا نلاحظ أيضا أن التأليف المسرحى ليس مسألة سرد كلمات . لا يتعامل المؤلف المسرحى أساسا بالالفاظ والعبارات . يكون تعامل المؤلف المسرحى بتحريك الشخوص الحية الماثلة بالفعل فى اطار مسرحياته . ان ما لم ندركه فى عالمنا الادبى والفنى والثقافى حتى اليوم هو أن الكاتب المسرحى لا يشتغل بالكلمات مثل أى كاتب آخر . انه يشتغل بتحريك الاشخاص فى المسرحية التى يؤلفها . لذلك من العبث فى مثل هذا الموقف أن نستند الى كلمات المؤلف واهمال الحشد الحركى للاحداث الذى يعبر تعبيرا صادقا عن أدق تفاصيل الفلسفة التى يعرضها الكاتب . فلا يمكن مثلا أن أستعرض مسرحية « سوء تفاهم » محاولا تأكيد بعض عباراتها بينما نزخر الأحداث ذاتها بالمناسبات ذات الدلالات الفلسفية الحقيقية . فتتجلى أمامنا بوضوح عرضية الحياة العابثة من عودة الابن الى أمه وأخته من استراليا بعد غيبة طويلة أعد فيها ثروة طائلة ليلقى الموت مسموما بفنجان شاى تقدمانه اليه بقصد قتله . ثم تنقلان جثمانه فى ظلام الليل الى جوف النهر القريب وتتبينان شخصيته عند استيلائهما على أوراقه وأمواله فاذا به ابنهما العائد وقد أخفى شخصيته عنهما واكتفى بالمجىء الى الفندق الذى تديرانه كنزيل عادى من أجل الدعابة . من ناحية أخرى يتقدم ببطاقة مختلفة الاسم الى أخته التى تسجل بيانات عن شخصيته كنزيل فى دفتر الزائرين فتكتب البيانات المعطاة اليها دون أن ترفع عينيها للقاء عينيه . لأنها تجد الشجاعة فى وضع السم لمن لا تلتقى عيناها بعيونهم أكثر ممن

تتقابل نظراتها مع نظراتهم ٠ والمعنى الفلسفى الحائر فى ذهن ألبير كامو هنا ليس خفيا ٠ فالنظرات التى يتبادلها الناس ذات دلالة تمس أعماق الكيان البشرى ٠ ولو استطاع الناس يوما أن يبلغوا درجة التفاهم الحقيقى لخفت ويلات البشرية (١) ٠

وهذه نقطة انطلاق كبيرة فى فلسفة كامو لا يمكن الاشارة اليها عرضا لمجرد التخوف من الكلام فى جانب الادب ٠ ولا يستطيع الكاتب أن يمتلك زمام تفكير كامو بمجرد انتهاج منهج معين فى البحث والدراسة٠ لأن المتناقضات حاضرة دائما فى طيات أفكاره الفلسفية ٠ فهناك لحظتان تتواجهان دائما فى عمله كما يقول روبير دى لوبيه الذى أشار الدكتور مكاوى الى كتابه عن كامو فى ثبت المراجع وفى غضون دراسته أيضا ٠ يقول دى لوبيه ٠ « ان أسطورة زيزيف والمتمرد يواجه كل منهما الآخر فتظهر من ثم تناقضات أخاذة : انكار القيم من ناحية واثباتها من ناحية أخرى ٠ كل شىء مسموح به من ناحية وكل شىء غير مسموح به من ناحية أخرى ٠ وتتعارض اللاابالية والحب كما يتعارض التوزع والوحدة والكم والكيف ٠ فاذا طلبنا من كامو أن يختار أجاب بأن ثمة تواصلا أو ترابطا بين وجهى مباحثه » (٢) ٠

ولا أنكر أن الدكتور مكاوى قد تعرض لمعنى التعارض فى فلسفة كامو فى خاتمة كتابه بقصد الكشف عن انشقاق فكره الدائم على نفسه ٠ ولكن المهم هو أن تظهر دراسة فكر البير كامو الفلسفى واعية فى صميمها لهذا الانشقاق الملتحم فى طيات عقله ٠ وهذا طبيعى جدا ٠ فمن يمسك بأحد أطراف الفكرة مطالب بأن يحذر مؤدياتها وارتباطاتها ٠ فقد تأخذ جانبا تحسبه كل شىء ويتبين لك بعد قليل أنه لا يعدو أن يكون انعكاسا مؤقتا لموقف تتحتم متابعته فىسطر آخر ٠

ولذلك يعلن كامو فى مقدمة أسطورة زيزيف أن موقفه مؤقت لأنه لم يتبين ما يلزم عنه بعد ٠ غير أن هذا الوصف لحالة الرفض الخالصة لا يمكن الاستغناء عنه كلحظة أولى ٠ وهى نفسها الشك المنهجى كما يشير هو نفسه الى ذلك فيما بعد على الصفحات الاولى من كتابه عن التمرد (٣) فكتاب أسطورة زيزيف وضع القيم موضع السؤال منهجيا على طريقة ديكارت ٠ ووضع الفلسفة منهجيا موضع النقد على طريقة كانت فى نقد

---

(١) انظر كتاب الدكتور مكاوى ص ١٧٢ ــ ١٧٣ ٠

(٢) ص ٧٥ من الطبعة الأصلية الفرنسية ٠

(٣) الجهل بهذه النقطة أدى الى خطأ الدكتور فؤاد زكريا خطأ فاحشا فى مقال له بمجلة الفكر المعاصر سنة ١٩٦٥ عن كامو والثورة ٠

الميتافيزيقا • أي بقصد محـــدد وهو البحث عن قيمة مؤكدة وعن يقين فلسفي •

فليس الامر متعلقا بنفس القيم بين النفي والاثبات • وهذا هو ما يقوم بالتوفيق بين لحظتي فكر البير كامو : الأولى قيم تقليدية لأنها تعطى ظهرها لتجربة الموت الواضحة • والأخرى حية لأن العثور عليها يتم خلال الاختبار والممارسة • فثمة تناقض ولكنه تقدم كذلك • وعلينا أن نلاحظ ـ كما يقول لوبيه (١) رغم ذلك : ان الافراط في الشك يتبدى بوضوح في أسطورة زيزيف • ولا يمكن أن يلتقي الوصف الأمين للرفض بالشـــك المنهجي وانما يغمره ويتجاوزه • لأن الانكار العابث يرفض القيمة من حيث هي قيمة مقفلا بذلك الطريق في وجه أي تسلل يتم فيما بعد • غير أن أسطورة زيزيف ضمنت قيمة واحدة هي الوعي أو الشعور • ولهذا لا يمكن أن ترتد هذه القيمة في أي وقت ضد نفسها • بل انها تظل مخلصة لذاتها في أقصى لحظات الانكار اللاذع • وأكثر من ذلك أنها لا تقوم بالهدم الا استكمالا ومساندة لتمام وحدتها • وهكذا يمتد الشك في أسطورة زيزيف الى كل القيم دون أن يمس ينبوعها بسوء • ولذلك ستولد القيم من جديد أكثر قوة وأكثر صدقا وستزدهر مرة أخرى في كتاب المتمرد • ولهـذا أيضا لا يلتقي الرفض الموصوف في أسطورة زيزيف بالانكار المطلق الذى قام البير كامو بتحليله في المتمرد •• تلك هي الفكرة الوحيدة لدى كامو : أن يجعل الوعي يعيش دافعا بجزمياته الاساسية الى النمو عن طريق ثورة تمثل الصراع ضد المعاناه والالم ، وتلك الجزميات هي الحقيقة والعدالة والحب والابتهاج (٢) •

يتعلق هذا الكلام بصميم موقف كامو الفلسفي ولا يمكن أن تتعرض دراسة ما لفكره الفلسفي دون أن تضع هذه النظرية في اعتبارها • وقد أعاد الاعتماد على هذا اللون المنهجي من المقال في نفس قصته الأخيرة عن السقطة • وكأنما يحس البير كامو بأن الناس لا يستطيعون التعامل الا في اطار المناهج • ولا يقوى الناس على الاستناد الى تقديرهم الخاص • لا حيلة في ضرورة افتراض المنهج • والبير كامو نفسه بصـــدد تخطيط المنهج أكثر مما هو بصدد التنسيق المذهبي لآرائه وأفكاره • وليس الناس جميعا في رأيه من ذوى الاستعداد لتقدير الاوضاع العقلية • ولذلك عليهم

(١) نفس المرجع عن كامو ص ٥٧ ـ ٥٨ •
(٢) نفس المرجع ص ٥٨ •

دائما أن يحتموا بالمبادىء • ويقول كامو (١) : « اننى أعجب بهذه المثابرة وبهذا الصبر المنهجى • حينما لا يتوفر لنا طابع فمن الضرورى اذن أن نوفر لأنفسنا المناهج » •

واذا قدرنا من ثم أن المشكلة الاساسية فى كتاب السقطة هى مشكلة التقاء الناس عند خطوط معينة أو مشكلة التفاهم البشرى فلا سبيل على الاطلاق لتنحية الموقف أو المناسبة القصصية التى تطفر عنـــدها آفاق القضية • لا يمكن الاقتصار على مجموعة عبارات توحى بتفـــكير كامو الفلسفى • اذ يتبع هذا التفكير من المناسبات والمواقف بخاصة •

ومشكلة قصة السقطة الحقيقية هى مشكلة التفاهم البشرى ووسائل تقريب الناس أفرادا وجماعات • والذنب الحقيقى اذا كان للانسان ذنب فهو قدرته على الانعزال وعلى عدم الانخراط فى الأوضاع الانسانية • ولا تستطيع الأخلاق أن تشمل الناس جميعا • وتقوم سخرية برنارد شو من قولنا « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » على هذه الحقيقة وهى أن الناس مختلفون فردا فردا • وقد تحب أن يعاملوك بشىء لا يحبون هم أن يعاملوا به • الناس مختلفون فيما بينهم وسلوك هذا مختلف عن سلوك ذاك • واختلاف الناس اختلاف من حيث الكيف لا من حيث الكم • أى أن الناس مختلفون من حيث هم فى أنفسهم اختلافا كاملا فى الكيف • ولن تستطيع أن تزيد بعض صفات كامو فيتحول الى دون كاميليو ولا يمكن أن تنقص من بعض خصـــائص داروين فيتحول الى دون كيخوته • ان كل شـــخص يختلف عن الآخر من حيث الكيف ولا يجدى فى محو الفروق بينهما أى تغيير كمى لاختلاف كل انسان عن الآخر كيفا (٢) •

كذلك لا يرتبط السلوك الانسانى فى المجتمع ارتباطا حتميا بقواعد الأخلاق وأصولها • ليس هناك اطلاقا ما يلزم بأن يكون سلوك أى انسان على نحو ما فى بعض الظروف • (٣) وليس هناك قواعد أو علامات نتنبأ بها عن كيفية وقوع لون من ألوان السلوك • ولا يجوز من ثم أن ننظر فى قواعد الأخلاق والسلوك من حيث هى أحكام • وليس أدل على ذلك من الحادث الذى كان سببا مباشرا فى اشعار كلامانس بطل الســـقطة بالذنب وعدم البراءة • كان هذا الحادث ايضاحا للمناسبة التى تأدت اليه فيها أصوات معينة لم يستطع الاستجابة لها رغم دلالتها الواضحة • فهل

---

(١) البير كامو : السقطة ص ١٦ La Chute

(٢) السقطة ص ١٦٩ •

(٣) السقطة ص ١٢٨ •

فهم هذه الأصوات وعرف معناها ؟ لقد سرت فى بدنه الرعدة اثر سماعها ٠ ومعنى ذلك أنه قد فطن الى ما تعنيه الأصوات والصرخات واصداء ارتطام الجسم بالماء ٠ ولكنه لم يحاول انقاذ المرأة التى ألقت بنفسها الى الماء من فوق الجسر فى الواحدة صباحا ٠

كان قد غادر بيت صديقته فى هذا الوقت وعبر الجسر فى طريقه الى مسكنه ٠ كان جسمه مرويا متشبعا وكانت روحه هادئة مطمئنة فلم يعط أى اهتمام للفتاة المستندة الى أسوار الجسر ٠ وشاهد عنق الفتاة من قفاها مبتلا بماء المطر وذا اغراء ٠ ولكنه لم يكن ذا رغبة ما تدفعه فى تلك اللحظة الى محادثة الفتاة ٠ ولم يبتعد أكثر من خمسين مترا حتى وقع الحادث ٠ وأشفق فى هذا البرد من الاستجابة لأى نداء ٠ وعلى الرغم من أنه قد فهم كل ما حدث وعلى الرغم من أنه قد أحس بضرورة اجراء عمل سريع لم يلتفت خلفه وأقنع نفسه بأن الوقت متأخر للقيام بأى عمل أو بأى انقاذ ٠ (١)

لماذا ؟ ان العادة كما يقول كامو تكون أحيانا أكثر قوة (٢) ٠ من ناحية ثانية يشارك الآخرون فى العملية (٣) ٠ من هو الآخر ؟ وكيف يتم لى اليقين بوجوده ؟ وما نتيجة ما أعمل داخل المجتمع ؟ كل هـــذه مشاكل فى صميم الفكر الفلسفى لألبير كامو ٠ وكان ماكس شيلر قد بنى الايمان بالآخر على أساس حدس متكامل ٠ وكان جون استيوارت ميل قد أوقف الايمان بالآخر على أساس الاحساس بمقاومته للجهد أو للدفع ٠ وهذان الاتجاهان يمثلان أصدق تمثيل الجانب المثالى الروحى فى النظرة الأولى والجانب الحسى النفسى فى النظرة الثانية ٠ وفلسفة الوجود هى وليدة الاتجاه الظاهرى الذى آلى على نفسه أن يكون معنـويا أى أن يخرج على المادية والروحية وأن يشتق لنفسه سبيل المعنويات ٠ ولذلك أقام كامو نظريته على أساس جديد هـو الذنب وخطيئة الانســـان ٠ ولم يتعرض الدكتور مكاوى لهذا الجانب الفلسفى ظنا منه أن كامو ذو فلسفة مبتورة الصلات بما تقدمتها من نزعات ٠

وليس هنا مجال الشرح الطويل ٠ غير اننى أشير الى احتمال آخر وهو وقوع هذا الحادث فى وقت أثناء النهار أو على الأقل أثناء وجود مارة آخرين فى نفس المكان ٠ هنا سيأتى التصرف الانسانى مغايرا بالضرورة

---

(١) السقطة ص ٨٢ ٠
(٢) السقطة ص ١١١ ٠
(٣) السقطة ص ١٣٤ ٠

لما حدث بالفعل فى الواحدة صباحا • لا شك أن وجود الآخرين سيؤدى تغيير الموقف تغييرا جذريا • ويعتمد املاء الحافز الى التصرف على الاحساس الجماعى أساسا • لذلك يقول كلامانس (١) : « أهم شيء هو أن يصبح كل شيء بسيطا كما هو الأمر بالنسبة الى الطفل وأن يأتى كل فعل بناء على أمر وأن يتحدد كل من الخير والشر بطريقة مفروضة فرضا فتكون اذن بالتالى واضحة •• » ويقول (٢) : « لقد تعلمت أنا أيضا على جسور باريس اننى كنت أخاف من الحرية » ولكن لا بأس من ذلك كله فان عيوبه (٣) ترتد بمعنى آخر لصالحه • فالذنوب من ثم هى صاحبة الفضل الأكبر عليه •

فلسفة كامو أخلاقية وتنبع من قلب الأشياء كما يقول أى من مشاكل الانسان الحقيقية • ويقف تفكير كامو بمثابة المحور العمودى فى كل فلسفة تنتسب الى الاتجاه الوجودى المعاصر •

٩ ـ فلسفة التعددية

مرت بى فى بعض لحظات حياتى فترات أحسست فيها بخطورة أوضاعنا الثقافية • تجمعت لدى فى بعض الأوقات مظاهر شتى للعناء الذى يتعرض له المفكرون نتيجة عملية الانبات التى يقومون بها فى المراحل الحالية . وسعيت حثيثا من أجل توفير الحلول اللازمة لقضايا الفكر العربى المعاصر كما حاولت مرارا أن أشارك فعلا فى الدور الضرورى من أجل تصفية المشاكل والأزمات •

ولكن أهم مشكلة صادفتنى حقا هى تلك التى تخص الفروق الكبيرة بين فئات المتعلمين والتى تتعلق بالفواصل الماثلة بالفعل بين جماعات المفكرين وجمهور الناس العاديين • وكانت الثقافة فى عهود ما قبل الثورة ترفا تختص به فئات معينة من الناس • وكان المنتجون فى الأدب والفكر والفن أشبه بحلقات الأطفال الذين يتجمعون من أجل لعبة « الثعلب فات •• » وويل لمن يصادفون الطرة خلف ظهره ! واهتم الأدباء بأنفسهم أكثر مما كانوا يهتمون بجموع الشعب ذاته • ولم يجد أحدهم أى لذة فى عملية التقائه مع الذين يستمتعون بنتاجه ولكنه لم يجد أيضا

---

(١) السقطة ص ١٥٧ •

(٢) نفس الصفحة •

(٣) السقطة ص ١٠٠ •

وسيلة للصعود الى آفاق الفكر العليا للاشتغال الحقيقى بالمعرفة · فكان كالمنبت ·

وسارت الأوضاع على هذا النحو حتى رأينا جماعات المتقفين يلبسون أزياء الفكر كما يلبس الشعب نفسه صنوفا متباينة من الملابس · صار من بين المشتغلين بالفكر من يلبس العمامة والجبة ومن يحتويه القفطان والعباية ومن تتهدل على جبهته القبعة أو العقال ومن يفضل البدلة والأقمصة · والمفكرون والأدباء حائرون لا يلتقون ولا يلتقى أحد بهم ولا يلاقون ما ينشدون أو ما يريدون · فاذا تخبطوا داخل سراويلهم الفكرية تبدت حالة من التناقض والتفكك لا مثيل لها فى كيان الروح العربى المعاصر وبانت الاختلافات العميقة التى تفصل أذواقنا ومفهوماتنا واهتماماتنا ·

وليست هذه كما ترى مقدمة تحليلية لفلسفة التعددية على نحو ما ظهرت عليه منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا · انما أرجو أن أجد فى هذا المقال فرصة أعرض فيها احدى تجاربى الفلسفية على القراء · فقد استوقفتنى تلك الملامح الاجتماعية أمدا طويلا وظللت أفكر شهورا طويلة فى مظاهر الأزمة التى تمر بها ثقافتنا · وكنت قد رجعت من ألمانيا منذ خمس سنوات فأردت أن أتدخل فى نطاق الفكر والثقافة على نحو مايسرته لى الأمور حتى أسهم فى تخفيف حدة التنافر العقلى من جهة وحتى أقارب بين الجمهور العادى والمثقفين المنتجين من جهة أخرى ·

وأعددت فى ذهنى أسلوبا جديدا لاقتحام مشاكلنا الفكرية والروحية · أردت أن أقوم بتطبيق المنهج الظاهرى على المعتقدات والآراء وأن أجعل منه وسيلة لتخطى العوائق الفكرية · والمنهج الظاهرى منهج معرفى يحاول تفسير ظاهرات الوجود والمعرفة · ولكننى خصصت نفسى بدراسة جانب العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والأخلاق من وجهة نظر الظاهرية حتى أكتشف العوامل التى تصلح للنبت والحصاد على أرضنا الفكرية · ووجدت أن الظاهرية تفسر الوعى الانسانى بوصفه وعيا قاصدا أعنى بوصفه وعيا متجها بطبيعته الى الأشياء من جهة والى وعى الآخرين من جهة أخرى ·

الوعى البشرى فى الظاهرية لايخلو قط من اتجاه نحو الموجودات ونحو ذوات الناس الآخرين . ولو أن الذوات هى مصدر الاحساس بالوجود ومصدر تعيين الأساليب والمعانى التى تتبدى فيها الكائنات والأشياء فانها لا تأتلف ولا تتقارب الا عن طريق الأشياء المرئية والمدركات

الحسية • ولذلك فاتجاه الذوات الى الأشياء الخارجية حتمى ويعد من المكونات الطبيعية الأساسية لهذه الذوات • واذا لم يتوافر لها ذلك الاتجاه واذ لم يتأت لها القصد فقدت كل حقيقتها لوجودية وضاعت بالتالى كل مقومات الوجود الاجتماعى •

فنظرية تداخل الذوات التى سعيت الى تطبيقها على مفهوماتنا الثقافية استمدت أصولها من حقيقة الوضع القائم بالفعل • عرفت أن الوسيلة الوحيدة لاتفاء التنافر هى استجماع عناصر الفكر والفهم والذوق بالطريقة التى تضمن التقاء الذوات عند أشياء معينة • وباستمرار الالتقاء عند هذه الأشياء وبتوالى التقارب والتشابك الذهنى تحصل عمليات عالية لتذويب عناصر التفرق والاختلاف لدى جمهور المثقفين • كان المنهج الذى قمت بتخطيطه لنفسى يحتنى على دعوة المشتغلين بالفكر الى الالتقاء حول مفهومات معينة • كان الأساس فى هذا المنهج أن أجعل كل مظاهر الحياة الخارجية معينة لنا على أن تقع أبصارنا وعيوننا وأفهامنا على الأشياء نفسها • وبتكرار وقوع حواسنا على نفس المشاهد يحدث التحول الضرورى نحو تقريب الأفكار وتوليف الدعوات أو بعبارة أخرى نحو تداخل الذوات •

ولكننى لم أكد أسعى لادخال هذا العنصر الظاهرى على حياتنا الفكرية حتى وجدت هوة أخرى تفصل الفكر وجمهور الناس • والتقاء الناس الذين لا يملكون وسائل الالتقاء نفسها حول المفهومات والآراء والمشاهد لا تؤدى الى شئ • ستؤدى فقط الى زيادة الهوة لتزايد الالتباس• وستؤدى الانحناءات والاختلافات فى الشعور والفهم الى تعميق الفوارق وتعقيد سبل التفاهم والاتصال الروحى بين مجموعات الناس والأفراد • فيلجأ كل منهم بالتالى الى جزيرته التى يجول فوق أرضها حامدا الله على الغنيمة بالاياب • وبعد أن كدت أومن بضرورة التعاون الجماعى من أجل فرض المتقاربات الذهنية بين مجموعات المثقفين وفئات الناس خطر لى أن أرجع الى مرحلة سابقة على هذه المرحلة الفكرية فعدلت عن تداخل الذوات ونظرت فى الأمر من وجهة نظر أخرى وهى وجهة نظر التعددية •

والتعددية معناها استخدام منطق متنوع يلائم كافة المقتضيات والمستويات • لهذا توصف التعددية بالنسبية لأنها تنفى كل مفهوم مطلق للحقيقة وتربط الحقيقة بالموقف أو بالمستوى الذى تنشأ فيه • فليس هناك حقيقة مطلقة كلية وانما هناك حقائق جزئية لكل موقف من المواقف• وكل حقيقة من هذه الحقائق تؤدى دورها بحيث تكفى الحاجة اليها فى كل مرحلة على حدة • وهى فلسفة واقعية لأنها تستمد حقيقة كيانها من

الواقع الماثل بالفعل . فالناس حاليا فى القرن العشرين يخضعون فى تفكيرهم لمبادىء العلوم والرياضيات كما يخضعون لأهواء الفلاسفة والكهان ولرجال النحل الهندية والمعتقدات البدائية والخرافية . قوم يعيشون فى عصر واحد وأبناء جيل واحد يتمتعون بصور شتى متضاربة من أساليب الفكر والنظر . فالتعددية تستمد مقوماتها من حقيقة الوضع القائم بالفعل وتسعى بالتالى الى النفاذ الى عقل الانسان عن طريق المنطق الذى يتقبله ذلك العقل . يمكنك أن تفكر وفقا للأقيسة الارسطية أو الديالكتيك السقراطى وأن تستخدم القضايا التركيبية الكانطية فى الوقت نفسه الذى يتطلب منك استدعاء منطق بيرس وجون ديوى وكوين . ويمكنك أن تجعل فكرك يتخذ روحه من قوالب الجدل البيزنطى وأن يتدحرج الى الأفهام فى أسلوب الخطاب الحكمى السدهانى . فليس لنا أن نرسم خطوطا مستقيمة فى كون دائرى أعوج كما تقول سيمون دى بوفوار على لسان احدى شخصيات قصتها عن المثقفين . ولا ينبغى أن ينجمد المفكر فى قوالب بعينها فى الحياة أو أن يختط لنفسه أسلوبا لا يحيد عنه وطابعا لا يقبل الانصراف الى سواه فى عالم متطور متشعب موزع .

... والتعددية فى الاصطلاح الأوربى هى البلوراليزم . ولا ترجع كل أمور الحياة وفقا للتعددية الى أصل واحد بل الى أصول متعددة . ليس هناك أصل واحد للوجود كما أنه ليس للوجود أصلان . أى أن التعددية تعارض الفلسفة الواحدية التى تأخذ العالم ككل واحد مهما اختلفت مظاهره . وهى ترفض أيضا الثنائية التى تضع العناصر المتضادة كأصل فى طبيعة الوجود . لذلك تعنى فلسفة التعددية أو البلوراليزم أن عناصر الوجود الأصلية التى ترجع اليها كل الموجودات متعددة . لم تنبت الحياة اذن من نواة واحدة بل من نوايا عدة . وكما تختلف وتتنوع المصادر التى ترجع اليها الحياة تختلف وتتنوع أيضا مظاهر تعبيرها وانعكاساتها . فهى بذلك تؤدى حقائق جزئية مبعثرة وتبرز جملة مستويات كثيرة متفرقة وتدل على جوانب شتى متغايرة . ومن هنا قالت التعددية ان مظاهر الوجود لا ترد الى أصل واحد بل الى أصول متعددة وان العالم ليس وحدة شاملة متجانسة وانما مظاهر لحقائق مختلفة وكائنات متغايرة .

والواقع أن التفسير التعددى للوجود قديم قدم التفسير الواحدى والاثنينى . فالفلسفة اليونانية عرفت ارجاع الوجود الى عنصر واحد كما عرفت وضع حقائق الوجود فى قالب ديالكتيكى ثنائى . وكذلك عرفت الأسباب العدة والعناصر الكثيرة للوجود .

ولكن ليس المهم بالنسبة الى الموقف الذى انسقت فيه هو نظرية

التعدد الوجودى · المهم بالنسبة الى هو نظرية التعدد المعرفى · أعنى أنه من الضرورى أن نقر بوجود نظريات مختلفة فى تفسير الوجود وأن نعتبر هذه النظريات أساسية ولا غنى عنها · كذلك يتحتم علينا أن نعترف بوجود أساليب متباينة لفهم الحياة وبوجود وسائل متعددة لاكتشاف الكون · ان نظراتنا نفسها يشملها التغاير وهى تخضع لألوان شتى من المنطق والأصول · وتاريخ الفلسفة نفسه ليس الا مجالا كبيرا لسرد جملة الفروق الجوهرية بين مراحل المعرفة الانسانية من عصر الى عصر بل وفى العصر الواحد نفسه . وفى الوقت الذى تستملح فيه فلسفة نيتشه تشعر بمتعة كبيرة فى الاطلاع على كانط وعلى هيجل · وتقرأ فلسفة ليبنتس وفلسفة لوتسه فتشعر بما فيهما من أبعاد تغاير أبعاد فلسفة أسبينوزا · وتجد أن الفلسفة التى توصلت الى حقائق التفكير العلمى والرياضى فى العصر الحاضر لا تزال تشعر بالحنين الى سقراط وبوذا ·

ليس هذا وحسب · وانما نجد أن الناس يتخذون وسائل مختلفة الى ادراك حقائق الأشياء · منهم من يستخدم منطق جون استيوارت ميل ومنهم من يخضع فى تفكيره لمنطق كينز أوفيتش أو رسل أو برادلى · لهذا نتعجب جميعا من أن كل أنواع المنطق التى خلقها الفكر البشرى لم ينف بعضها البعض · وعلى الرغم من التنوع الشديد فى أساليب البحث وفى أساليب الفهم لدى الجماعات البشرية ولدى الأفراد من جيل الى آخر فان حاجة الناس لا تزال ماسة الى المنطق القديم كما هى ماسة الى المنطق الحديث · ولايزال الناس يفكرون بمنطق أرسطو كما يفكرون بمنطق ابن سينا · ولا يزالون يوالون مهامهم العقلية خاضعين لأصول البحث العلمى التى وضعها بيكون وكلود برنار أو متابعين لأوليات المنطق الرياضى · وبعبارة أخرى لايزال الناس يخضعون فى تفكيرهم وتصوراتهم لمنطق الوجدان والعاطفة أو لمنطق البراهين والأقيسة أو لمنطق الأوليات والمتواليات ·

فأخطر مهمة تناط بنا فى هذه الأيام هى القدرة على التقاط منطق الفكر واكتشاف أسلوب التعرف على حقائق الأشياء · فمنطق الفكر هو الوسيلة الأولى للخوض فى مضمار الثقافة المعاصرة · هو السبيل الى الوقوف على الخطوط والملامح الأولى لعمليات التفكير المختلفة السائدة بين الأفراد والجماعات · وعن طريق منطق الفكر عند هذا وذاك أو عند هؤلاء وأولئك تستطيع أن تتبين وسائل النفاذ الى عقول الناس وجمهور المقبلين على الانتاج الفنى والثقافى ·

الخطوة الأولى اذن هى اكتشاف أسلوب التفكير ومنطق الفكر العادى

لدى الأفراد والفئات • وحينئذ يمكن أن نصوغ انتاجنا على النحو الذى يتلاءم مع كل فئة ومع كل جماعة • والتعددية هى دعوة فلسفية لتجريب استخدام مستويات مختلفة فى الانتاج والتأليف من أجل ارضاء كل الأهواء والرغبات • لابد من استيفاء حاجات الناس الى التطلع وفهم مظاهر الحضارة والفن عن طريق استخدام أشكال منطقية مختلفة تتفق مع كل الميول والرغبات • فاذا خرج الفنان مرة بأعمال تكعيبية أو تجريدية أتبعها فى المرة الأخرى بمحاولات طيبة وتأثرية • واذا ألف كاتب قصة على النمط المستحدث أمكنه فى مرة ثانية أن يباشر الأسلوب الوضعى أو الأسلوب التصويرى أو الأسلوب الخيالى البحت أو التفنن الاجتماعى • كذلك يمكن أن يعالج الشاعر فنه باحساسات حضارية شديدة الامعان فى العمق والأصالة وأن يعود فينظم الأشعار فى المعانى القريبة المتداولة والصور الريفية • والفلسفة تستطيع أن تناطح مرة أقصى آماد الفكر العقلى المنهجى المنظم وأن تقترب مرات من البساطة التعبيرية ومن الرمزية والايماء اللازمين فى حالات مواجهة العقائد والأفكار الأليفة •

التعددية اذن فى رأينا هى الحل الوحيد لاشكالات الثقافة المعاصرة ولأزمة الفكر الحالى • قد يكون فى هذا بعض التعنت فى ارهاق بعض الفنانين والأدباء والكتاب بالعمل على مستويات متباينة • ولكن هذا هو العلاج الذى لا مفر منه لرفع صور التناقض من حياتنا المعاصرة وللمساهمة فى تقديم كل ألوان الانتاج لكافة المستويات • وتاريخ الثقافة العربية ملىء بالأمثلة الحية على مصداق الأخذ بهذا الأسلوب المنطقى الذى ندعو اليه• فبشار بن برد هو الشاعر الذى سمى فى معانيه الى حد ارضاء الخاصة ألف أبياته الرقيقة :

ربابة ربة البيت
تصب الخل فى الزيت
لها عشر دجاجات
وديك حسن الصوت

والعقاد حلق فى سماوات الفكر والأدب والشعر ومع ذلك عاود بساطته الحيوية فى قوله :

أيها الجيبون لا تفضح تقاريظى وشكرى
انت بعد اليوم محسوب على نقدى وشعرى
انت ان لم تحسن الرقص فمن يحسن عذرى
انت ان قصرت قالوا شاعر بالزور يطرى

ما لذا العقـاد والتقريد والتقريظ يفرى
انه يهـرف بالمـدح ولكن ليس يـدرى
فاملأ الأقفاص يا جيبون طفرا أى طفر
وقل العقـاد لا يخطىء فى تعريف قدر

وكذلك صلاح طاهر اسـتطاع أن يصـور بعض لوحاته متبعا أسلوب التجريد الشديد المقارب لمقولات الفلاسفة وأن تنطق بعض لوحاته بصوفية تشبه صوفية الدراويش والموالد . وكان الشجاعى قادرا على أن يشجى بموسيقاه كافة الأوساط والفئات . وجدوى التعددية انها ستجعل الناس جميعا يحصلون على الألوان التى تلائم ميولهم وأذواقهم من الثقافات المفروضة .

فهل لنا فى أولئك قدوة وهل آن أن نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله للـه ؟!

خاتمة

١ ـ لماذا نحن فلاسفة ؟

لمـاذا يقبل عـدد كبير من أبنـاء العروبة ومن أبنـاء الدول الغربية والشرقية فى كل عام على دراسة الفلسفة فى الجامعات ؟ ولماذا يقبلون على دراستها فى الكتب الوفيرة التى تصدرها المطابع باللغات المختلفة ؟ ان الكثير من الناس ليتعجبون حينما يعرفون أن الفلسفة ما زالت تستهوى عددا وفيرا من الشباب • وأنهم يقبلون عليها من تلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغباتهم الخاصة • بل ان الجماهير لتعجب أحيانا من أن قوما من ذوى المكانة يحرصون على أن يجمعوا حولهم الشبان من الذين درسوا الفلسفة • ويجدون لذة ومتعة من متابعة أفكار الفلاسفة بشكل أو بآخر حتى يكونوا ملمين بكل ما يظهر فى العالم من التيارات والمذاهب • ولكن هذه الجماهير نفسها يزيد مقدار تعجبها حين تجد أن كلمة الفلسفة تندس فى جميع الأوساط وأن الكتاب يستخدمون هذه الكلمة فى كل حين حتى عندما يكون الموضوع سياسيا أو اقتصاديا • ويندر من بين الكتاب من لايستخدم كلمة الفلسفة حين يواجه الموضوعات الفـكرية والفنية والأدبية البسيطة ولا تمر مناسبة من المناسبات دون أن يجـد نفسه مضطرا الى توضيح ألفاظه باستخدام كلمة الفلسفة •

ويتساءل الناس : ماهذه الفلسفة التى لا يخلو منها مجال من مجالات الفكر مثل الملح الذى لا يخلو منه طعام ؟ •

وكلمة فيلسوف فى الأصل اليونانى معناها محب الحكمة • ويقال ان العقل وجد لأول مرة على أرض اليونان الأقدمين حينما اسـتخدموا العبارات المنطقية • ولا نريد أن ننخدع فى ضخامة كلمة العقل التى وردت

هنا . ان معناها بسيط وهو قدرة الفكر البشرى على استنتاج النهايات من المقدمات وبناء العمليات الفكرية بعضها فوق بعض . فنحن نعثر على العقل كلما وجدنا الناس يعطون أسبابا لآرائهم وبراهين على صحة هذه الآراء . لذلك قال هيدجر بل الفلسفة حكمة الحب .

وقد ظهرت هـذه العادة العقلية عنـد اليونان الأقدمين فى القرن الخامس قبل الميلاد . وتعارف العلماء على اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل الفلسفة بمعناها الحقيقى ومنذ ذلك الحين الى اليوم لم تخل أرض من رجال الفلسفة ولم تمر فترة من الفترات خالية من أحد الأسماء اللامعة فى هذا الميدان .

وأخذت هذه الظاهرة البسيطة ـ ظاهرة استخدام الفكر المبنى على المنطق ـ أشكالا متعددة لدى الشعوب والأمم المختلفة وأصبحنا ندرس تاريخ الفلسفة فنجده يضم مذاهب عدة وحركات فكرية لا حصر لها . فهناك مذاهب مادية تعتبر الحياة الحسية أساسا لكل تفكير وأخرى مثالية ترى العلاقة بين العقل البشرى والواقع أصلا لكل نظرة تحليلية يراد بها تفسير الموجودات .

وهناك مذاهب عقلية وأخرى روحية . هذه تحاول أن تخضع كل شىء لمقاييس العقل الجافة ولا تحاول التغاضى عن مقتضيات عالم الفـكر الخالص وتلك تتمثل الحياة فى أسلوب صوفى وتتعلق بالروح والوجدان وتتغاضى عما لا يصدر عن الضمير والذات . أما المذاهب الوجودية فترى أنه لايمكن تفسير أى ظاهرة طبيعية بغير الاعتماد على الوجود نفسه بوصفه أول مظهر من مظاهر الحياة على الأرض والفلسفة الظاهرية تستمد كل عالمها الفكرى من المنهج الوصفى الخالص الذى يعتمد عليه الفكر عند مواجهة العالم الخارجى . فاللقاء بين الفكر وبين الواقع هو لقاء طبيعى أولى سابق على كل خطرة من خطرات العقل .

وابتداء من هذه التقسيمات الأولية تتوزع الفلسفة الى اتجاهات عدة وحركات كثيرة فى أسلوب مباشر أو غير مباشر . ولو حاولت اليوم أن تقوم بعمل قاموس يضم أسماء جميع الفلاسفة لوجدت أسماء كل من سقراط وأرسطو وأفلاطون الى جانب أسماء كل من كارل ماركس ولينين ستجد أسماء كل من كانط وهيجل وديكارت كما ستجد أسماء سارتر وميرلو بونتى وآير وجيلبرت رايل .

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ولكن أين هو الرجل الذى ينتمى الى احدى هذه المجالات العلمية

والذى ينسى تسجيل كلمة الفلسفة فى مقال من مقالاته أو بحث من بحوثه؟ وعلى الرغم من أن الفلسفة قد فصلوها فصلا من كل هذه المجالات فهى لا تزال تضم الرجال المتخصصين والشباب المتفرغ ٠

بل يمكن القول بأن كل هذه المجالات العلمية لا تزال تتمتع برعاية الفلسفة والفلاسفة لها على الرغم من القطيعة التى صارت تفصل أبحاث الفلسفة عن أبحاث علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ٠ فالفلسفة هى المقياس الحقيقى لمقدار العمق الذى يتمتع به بحث من البحوث ٠ ولا أقول ان الفلسفة تزاحم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغايرة حتى تصبح يوما مقياسا للصدق فى كافة العلوم ويوما آخر سبيلا الى المعرفة الدقيقة ويوما ثالثا أصلا من أصول القواعد والمناهج التى نتوصل بها الى الحقيقة ٠ وهى قبل هذا كله أو بعد هذا كله قمة الفكر البشرى فى ميدان الفن والنقد الأدبى وتعتبر الغاية القصوى التى ترنو اليها الأوضاع العامة فى التصوير والتلوين والنحت وفى الخلق الشعرى الخالص ٠

فلماذا اتجه الفلاسفة الى علوم الفلسفة يدرسونها ويتخصصون فيها ويوقفون جهودهم ونشاطهم على ازدهارها وتطورها وخصوبتها ؟ ٠

لماذا يترك الفلاسفة كافة المجالات ويصمدون الى النهاية فى هذا الميدان بالذات ؟

يبدو لأول وهلة أن الفلسفة هى غاية الحكمة وقصد كل باحث يريد أن يصل الى مرتبة الحكيم الذى يتصرف فى جميع أموره بمنتهى العقل والاتزان ٠ الفلسفة تعطى شعورا الى الناس بأن من يشتغل بها يجمع فى دفتيه بين الثقة والمهارة وأنه يستخدم أسلوبا رصينا هادئا وطريقة معقولة فى حل المشاكل وعلاج الأمور التى تعرض له فى حياته ٠ فالفلسفة بهذا المعنى هى سبيل الهداية والرشاد وهى لا تكف عن تزويد أصحابها بنتاج العقل وحصيلة الفكر حتى يستوعب الفيلسوف حقائق الحياة بالأسلوب الذى يضمن له الالمام بمقاييس الشئون الدنيوية وأسبابها وعللها وكيفية التصرف فى كل مايطرأ أمام عينى المرء من الأفعال ٠

لهذا تستهوى الفلسفة الناس بما لها من صفة مميزة عن كافة العلوم الأخرى ومهما قام المرء بدراسة أبواب المعرفة وفروع العلم المختلفة وأصول الكيمياء ومبادىء الرياضيات فانه لن يصل الى مستويات الحكمة التى يتمثلها الناس فى عالم الفلسفة ٠ ولا يضفى علم من العلوم على صاحبه من الفضيلة ماتضفيه الفلسفة على رجالها والمشتغلين بها ٠ وكثيرا ما يصبح

الانسان محتاجا الى ما يبعث فى نفسه الثقة والطمأنينة وما يشيع فى خاطره الايمان بالحياة . عندما يصل الانسان الى مرحلة الشك فى الموجودات التى تحيط به وتنعدم الثقة فى نفسه بالوقائع التى تمر بحياة الأفراد والجماعات تستطيع الفلسفة أن تهبه الطمأنينة وأن تزيل ما يعلق بنفسه من آثار مظاهر العيش فالفلسفة سبيل الى شيوع الطمأنينة فى النفس الى جانب ماتقدمه لدارسيها من ألوان العلم والمعرفة . وبذلك يصبح الفيلسوف مثلا أعلى فى الاتزان والروية ازاء أحداث الحياة .

ولكن هذا السبب الذى كان يدفع بالفلسفة الى الانتعاش والازدهار ويجعلها تستحوذ على أكبر عدد ممكن من الباحثين والدارسين قد اختفى . لقد صارت الفلسفة مجالا للخيرين كما هى مجال للشريرين من الناس. وأخذت بعض المذاهب الحديثة والمعاصرة تزكى المغامرة والنزق . وفقد الفيلسوف بذلك صفة الحكيم الذى كانت تفيض بذكر فضائله الأقلام والمحابر وغدا رجلا يتجاوب مع الحياة ويعرض نفسه لمخاوفها وأفراحها على السواء .

وقد يسوق العارفون سببا آخر لاقبال الشبيبة على ميادين الفلسفة وهو الفضول والرغبة فى المعرفة . فالفلسفة من هذه الناحية ترضى فى الشباب الرغبة فى الالمام بأكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود. وتشبع تطلعهم الى الوقوف على مايجرى فى كل ميادين العلم من الأحداث والتطورات . كما أن الفلسفة تطرق أبوابا تقف عندها بقية العلوم مكتوفة الأيدى ولا تسنح الفرصة كاملة الا لرهبان الفكر من رجال الفلسفة. الذين تزودوا بكل مايلزم من الأسلحة واستعدوا للنقاش والجدال فى كل الأبواب . فشباب الفلسفة شباب فضولى بكل معانى الكلمة يود معرفة أوسع من النطاق العادى الذى يحيط بنا فى حياتنا اليومية ويرغب فى النفاذ الى مستويات لا تصل اليها المعارف الأخرى ويجب ألا يقف عند حدود المحسوسات التى يراها من حوله ، ثم انه قبل هذا كله أو بعد. هذا كله يرجو أن يجد فى الفلسفة ردودا على الأسئلة التى طالما تثور فى داخلية نفسه عن هذا الكون ومبدعه وأبعاده . وهو لا يجد مبررا للكف عن التفكير عند حدود معينة يرسمها العرف أو نتلقاها بحكم الاخطار التى تحيط عادة بمثل هذه الاستفسارات .

يمكن أن يقال اذن : ان بعض الشباب يتصف بهذه الرغبة الملحة فى داخلية نفسه ويميل الى عدم التوقف عند مدى معين من التفكير ويتطلع الى المضى الى أقصى آفاق المعرفة .

ولكن هذا السبب نفسه قد اختفى اليوم اختفاء تاما من ميدان الفلسفة • وأصبحت الفلسفة خالية من كل الصفات التى تشبع رغبات الفضوليين من الناس وأوشكت أن تكون تخصصا محدودا لا يتعدى فروع بحثه • ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلفوا اختلافا شديدا حول مهمة الفلسفة الحقيقية وصار من بين مهامهم الكبرى أن يتنازعوا حول مفهوم الفلسفة ، انهم لا يكفون عن النقاش والجدل عما اذا كان للفلسفة أن تشغل بهذه الموضوعات الى جانب موضوعاتها الأصيلة • أو بمعنى أصح أنهم غير متفقين اطلاقا بشأن المهمة التى خلقت الفلسفة من أجلها • والسؤال الأول الذى يرد على ألسنتهم وأقلامهم هو ما اذا كان للفلسفة أن تشغل أبناءها بكل هذه الأبواب التى خلقتها رغباتهم وميولهم المعرفية البحتة • وراح الفلاسفة يتقاتلون قتالا عنيفا وهم يحاولون تحديد مهمة الفلسفة حتى لا تشغل نفسها الا بما يقرونه •

ولقد ظهر النفعيون الذين حكموا بأن الفلسفة مرتبطة مباشرة بالمنفعة التى تعود على المرء من ورائها • فليس المطلوب من الناس أن يدرسوا كل العلوم ويفحصوا جميع المعارف وانما عليهم أن يوقفوا جهودهم على مايعود عليهم بالنفع المباشر • وعلى الفيلسوف أن يتقيد فقط بما يجد من وراء معرفته من لذة أو متعة •

كذلك ظهر من الفلاسفة المحدثين من يخرج الفلسفة من مناهج المعرفة ولا ينظر اليها اطلاقا بوصفها سبيلا الى زيادة معلومات الانسان عن حقائق الوجود • فالأسلوب الفلسفى لايصلح وسيلة لالتقاط المعارف وهو أسلوب عتيق بال فى نظر البعض ولا يصح الاعتماد عليه فى ادراك المشاكل التى تحيط بنا ولم يعد من الممكن اكتساب الأصول الثابتة للمعرفة عن طريقه• وقد ظهرت آثار النظرات العلمية الخالصة على فلسفة « كانط » حينما أعتقد أن التقدم الذى أحرزته العلوم الاستقرائية فى عصره يعتبر دليلا على صدق المنهج الاستقرائى وأن الميتافيزيقيا تمر بفضيحة ضخمة لانها لا تملك مثل هذه المناهج المستحدثة •

وحاول كل من برادلى وبوزانكيت فى انجلترا أن ينقذا الميتافيزيقيا من هذه الفضيحة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصورى وجعلا المنطق الجديد مقترنا بالحقيقة • فهما لا يسمحان بانفصال المنطق عن عالم الواقع ويريان أن المنطق يلبس جسم عالم الواقع لحما ودما ، فجاءت سوزان استيبنج وأعطتهم اسم المناطقة الميتافيزيقيين ووصفتهم بأنهم كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العقل الذى يعرف وبين الموضوعات التى تتعلق بها المعرفة •

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة فأعفت الفلسفة من جميع المهام وقالت ان مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة هى دراسة الكلمات ومعرفة دلالاتها والنظر فيما اذ كانت الألفاظ تؤدى المعانى المطلوبة على وجه سليم • فالفلسفة على هذا الوجه لاتسوق الى أية معرفة ولا تبحث عن المعلومات وانما تنظر فيما اذا كانت العبارات تؤدى معانيها وتحدد دلالاتها بطريقة صحيحة • ومن هنا اصبحت الفلسفة على دراسة الجمل التى تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التى تضمن سلامة الأداء اللفظى لبعض المعانى المطلوبة •

من هذا كله نرى أن الأسباب التى كانت تؤدى الى الرغبة فى دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التى أخذت تتتابع فى ميدان الفلسفة • لقد أصبح الاتجاه الى الفلسفة بغير مبرر وصار اتجاهنا الى دراسة الفلسفة والاستمساك بها محتاجا الى تفسيرات أخرى سوى التى تقدم ذكرها • ولا ينبغى الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية التى سبقت الاشارة اليها • فهى منتشرة بين المفكرين والشباب وموزعة فى بلاد عدة • ومدارس الوجودية التى تخطت الحدود الفرنسية والألمانية صارت موجودة فى كثير من الدول • وكذلك مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقى فقد ظهرت فى النمسا وانجلترا وأمريكا واتسع المجال أمام البراجماتزم أو النفعية فصار لها أنصار داخل انجلترا وفى بلاد العالم أجمع •

وهذا كله يكون خطرا حقيقيا على الفلسفة كما يبدو لأول وهلة • ولكن الواقع بخلاف ذلك وكلما تنوعت الفلسفة وتفتحت أبوابها على عناصر جديدة ازداد عدد المقبلين عليها والحافلين بها • وهذا يؤكد أن الاشتغال بالفلسفة يشبه المصير بالنسبة الى حياة الأفراد فرجال الفلسفة لا ينظرون الى الفلسفة نظرتهم الى حرفة يقومون بها وانما الى حياة يعيشونها • وهم لا يرون فضيحة فى أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وانما يرون أن الفلسفة لاتخطىء اذا استجابت للثمرات الطبيعية التى تنشأ فى فروعها المختلفة وانها حين تستمسك بماضيها وتاريخها ومذاهبها ومناهجها فانها تحتفظ لنفسها بشخصيتها المستقلة عن كافة العلوم •

وهذه الشخصية أو الكيان الخاص بالفسلفة تجعلها تبعث الحياة فى نفوس المقبلين عليها وتدفعهم الى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء الى احدى الفئات • فالمشتغل بالفلسفة لا يحق له أن يبقى فى موقف المحايد ازاء كل مايجرى حوله • انه مرتبط بالتفسيرات التى تعطيها الفلسفة وعليه

أن يتقدم بحلوله وأفكاره فى كل مايظهر من المشكلات • وليس له أن يظل مكتوف الأيدى ازاء الأحداث التى تدور فى عالم الواقع أو فى عالم الفكر • انه يشارك فى كل مايستطيع المشاركة فيه ويسهم فى اعداد الموضوعات مستغلا حريته أكبر استغلال ويندر من الفلاسفة من لايستخدم حريته أعمق استخدام فى شتى الأمور التى تقع فى نطاق مشاهداته • فهو يؤمن بالحرية ايمانا عميقا ولا يرى فى العالم ازدواجا بين الظاهر والباطن • لقد أصبحت الحياة بما فيها وحدة لا تقبل الانقسام واذا كانت الحرية من عالم العقل أو من عالم الواقع فهو يشعر بها فى قرارة نفسه ولا حاجة به الى العودة الى المثالية القديمة من أجل تطبيق مبادىء الحرية •

وهذه الحرية هى التى أظهرت الفوارق الكبيرة بين المذاهب الفلسفية المختلفة • ومن هنا نجد أن شباب الفلسفة يقبل على دراستها وهو مؤمن أكبر الايمان بأنه لن يجد ميدانا آخر للمعرفة يستطيع أن يستفيد فيه من حريته كما هو الأمر فى ميدان الفلسفة • فهو أولا لن يظل أعزل ازاء المشاكل الخطيرة التى تسوقها اليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع مايمكن الى أى المدارس ينتمى • وهو ثانيا مضطر الى الاستفادة من هذه الهبة الطبيعية التى تزفها اليه الفلسفة وهى الحرية •

لهذا ظلت الفلسفة منقسمة الى مذاهب وفئات ولهذا أيضا أقبلنا على الفلسفة وأصبحنا من رجالها وكهنتها • لم نتركها على الرغم من الأزمات التى مرت بالفكر العربى المعاصر ولم نجاهد طويلا من أجل استيفاء كل مستلزماتها لتظل أعلى من المناهج والتقسيمات • اننا نلمس فيها حرارة الفكر وقداسة الرأى ونشعر بأنها أرفع من العداوة والبغضاء • والعصر الذى نعيش فيه أصبح يتطلب جيشا كبيرا من الفلاسفة لينفض عن جبين العالم آثار الأحداث التى تلم به وليزرع فى قلوب الناس عناصر المحبة والتعاون وليجعل من الحياة بهجة للمكافحين من أجل الانسان فى حاضره ومستقبله •

٢ ـ محاولات لا تنقصها الشجاعة

بلغت العشرين من عمرى وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب وكنت آنئذ لا أزال متحمسا للميتافيزيقيا بوصفها فرع الفلسفة الوحيد الذى لاتستطيع التخلى عنه • ولم يكن الامر واضحا وضوحا كافيا فى أذهان الطلاب فى ذلك الوقت ولكننا كنا نشهد من حولنا عمليات تشبه الصراع حول مشكلات الفلسفة الرئيسية كنظرية الوجود على نحو ما أبرزها كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن الزمان الوجودى ، ونظرية الجمال كما

ظهرت فى كتاب هـذه الشـجرة للأستاذ العقـاد ، ونظريات الأسس الميتافيزيقية كما جاءت فى كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكارت .

الحق يقال أننا لم يكن يخطر ببالنا فى تلك الآونة أننا سنـواجه موقف وضعى جديد مثل الدكتور زكى نجيب محمود . وكان قد وصل من لندن حديثا بعد أن انتهى من اعداد رسالته للدكتوراه ودخل الينا فى قاعات الدرس والمحاضرة وكأنه يعلم مقدما أن حماسنا للميتافيزيقا يشبه الحماس الثورى للمعارف الجديدة وفوجئنا فى قسم الفلسفة بعدو حاد الطبع لاذع النقد يوجه هجومه الى فروع الميتافيزيقا فى غير قليل من السخرية والاتهام .

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهى فلسفة موروتجنشتين وآير لم يكن ذا ممثلين معروفين لدينا وكان طلاب الفلسـفة أكثر تأثرا بالمدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية . وجاء الينا الدكتور زكى نجيب محمود مزودا بقشور الفلسفة الجديدة وحمل على تيارات الميتافيزيقا حملات قوية منظمة جعلتنا ندهش من علاقتنا بالفلسـفة التى قيدنا أسماءنا لدراستها !

وقد استطاع الدكتور زكى نجيب محمود أن يقتلع منـا الاعجاب والدهشة ولكنه لم يستطع أن يبعدنا عن تيار الميتافيزيقا . فالوضـعية التحليلية وصلت الى ميدان الفكر قبل مجىء الدكتور زكى نجيب محمود بسنوات عدة على يد أحد أقطابهـا الانجليز الأصـلاء (١) وهو جون ويزدم . فقد كان هذا الفيلسوف مدرسا للفلسفة بجامعة اسكندرية فى فترة الحرب العالمية الثـانية . وحاول هـذا الرجل التبشير بسـقوط الميتافيزيقا كما أن هـذه المدرسة حاولت أن تواصل أعمـال جون استيوارت مل وهيوم ولوك وأرادت أن تخلق اتجاها للفلسفة يخالف الاتجاه الذى شقه كانط وديكارت ووجدت فى شخصية برتراند رسل القوية أكبر مشجع للاستمرار فى التيار الوضعى المنطقى . على الرغم من ذلك كله فشلت فى أن تنحرف بالفلسفة الى المجـالات التى زكتها ولم تستطع الوقوف أمام منابع الفكر الحقيقية وأصول الفلسفات الجادة .

ذلك أن القدر قد أضفى على الفلسفة فى ألمانيا بثلاثة أسماء من عمالقة الفكر هم هيدجر وهوسرل وياسبرز كما أضفى عليها بثلاثة مثلهم فى فرنسا هم جاستون باشلار وجان فال وموريس ميرلوبونتى فأنعشوا

---

(١) جون أولتون ويزدم : التحول الفلسفى ــ دار المعارف بمصر
John Oulton Wisdom: Metomorphosis of Philosophy

تيار الميتافيزيقا من جديد وأعادوا الفلسفة الى حظيرتها • بل يمكن القول بأن الفلسفة كانت قد فقدت كل صفاتها العلمية فى مستهل هـذا القرن وفقدت كل قيمة حقيقية حتى جاء هؤلاء الفلاسفة وأعادوا اليها كل قيمتها التى كانت قد ضاعت على أيدى الوضعيين والماديين والحسيين •

فالفلسفة كانت قد تعرضت لحملات قاسية عنيفة من أصـحاب المذاهب المادية والمذاهب الحسية حتى رفعوا عنها صفة العلم الجاد الى أن بزغت فى سماء الفكر فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية فاستعادت الميتافزيقا وضعها الصـحيح بين علوم العصر الحاضر وأمـكن مواصلة الاتجاهات الفكرية والمنطقية بصورة أقوى مما كانت عليه من قبل ولم يعد أحد يخجل من الاشتعال بالميتافيزيقا أمام أصحاب المذاهب الوضعية •

ونحن هنا فى مصر قد سعدنا منذ زمن بظهور محاولات جريئة فى ميادين المعرفة كافة وشهدنا مذاهب الوجودية والوضعية والظاهريات وهى تنمو على أقلام كتابنا وتجد المتحمسين لها فى الأوساط الجامعية وغيرها • والواقع أن علماءنا أصبحوا من كبار المشايعين لهـذه المذاهب وصاروا يمثلونها تمثيلا صادقا حتى وجدت أبحاثهم مجالها الفسـيح بالمجلات والدوريات الأجنبية • واذا كانت هذه المناهج المختلفة تخلق عندنا نزعات وتيارات متطاحنة فاننا لم نعد نخشى التنافس من أجل استيعاب هذه العلوم ولم نعد نخاف من المنـاقشات حول العبـارات والمصـطلحات والنصوص التى تؤكد أن أرضنا الفكرية قد صارت من الخصوبة بحيث صار فى امكانها تلقى كل المذاهب الفكرية وجميع أبواب الفن والثقافة •

وقد كان لكل هذه الأفكار والمناهج الاوربية صداها السريع عندنا فى قاعات الدروس والمحاضرة وفى ندواتنا الثقافية التى تضم المفكرين والأدباء • ولم يتمكن الدكتور زكى نجيب محمود على الرغم من خفة دمه وصحافية منهجه أن يجعل من فلسفتنا كلها تيارا وضعيا تحليليا • وقد جمع حوله فئة كبيرة من عشاق الوضعية المنطقية ولكن الجو العام يميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التى تعتبر تيارات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفى وتعتبر من الاتجـاهات العريقة التى أعادت الى الفلسفة قيمتها العلمية •

اننا نفخر اليوم ولا شك بأننا فى ظرف سنوات قليلة استطعنـا أن نلتقط بذور المذاهب الغربية فى الفكر والأدب والفن حتى أصـبحنا مركزا ثقافيا وروحيا عالميا نشارك بأقلامنا وعقولنا وفنوننا فى اليقظة العامة التى شملت الفكر المعاصر ولا شك أن الصراع الذى نشهده اليوم

حول قيمة هذه المذاهب والخلافات التى تظهر من آن لآخر حول حقيقة هذه المذاهب هى الأصول التى ستؤدى الى تقويم نهضتنا وتغذيتها بأرفع الأفكار والفلسفات ٠

٣ ـ هل يمكن أن تقوم فلسفة مصرية ؟

هذا سؤال شغلنا طويلا وشغل عددا من المفكرين الشبان الذين تطلعوا الى خلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبنا وتتعاطف مع أوضاعنا وأفهامنا ٠ كلنا يود أن يرى منابع الفكر عندنا وهى تنبثق بفلسفات عريقة أصيلة تدل على روحنا وتفصح عن طبيعة بلادنا ٠ وليس أحب الينا من ان نرى الفكر العربى المعاصر يستكمل أدواته ويستثمر قواه لكى يخلق على ضفتى النيل معالم الثقافة الجديرة بنا ولكى ينشىء فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه ٠

ولا شك أن ذلك يستلزم منا الماما كافيا بالعلوم الفلسفية ٠ لابد من الوقوف على التيارات الجديدة فى ميادين الفكر عامة ٠ ومن الضرورى فى الوقت نفسه أن نتعرف على حقيقة التطور عندنا هذا أمر مفروغ منه ٠ لابد أن نحس حاجات الناس فى مضمار الروح ولا بد أن نشارك فى اليقظة التى بدأت تدب فى أذهان الناس ٠ فهذا ينير لنا السبيل كيما ننفذ الى آفاق المستويات الانسانية العادية فى صراعها مع الحياة والألم وفى صميم احساسها الفطرى بمشاكل الوجود ٠ ولن تتحدد منابع الفلسفة الحقيقية مالم نكتشف الضمير النقى أو الضمير الخالص لدى سواد الناس ٠ فحين أفكر فى الانسان أشعر بالشوق الى ادراك داخلية ذاته لا على نحو ما هى عليه وانما على نحو ما تبدو فى ترابطها بعلاقات سببية مع مظاهر الأشياء المحيطة به ٠

فاذا عمدنا الى اكتشاف الضمير عند سواد الناس أصبح من اللازم أن نستعين على معرفته بالظواهر الوجودية التى يتحقق فيها ارتباطه بالأشياء من حوله وبطبيعته الجسدية والعضوية ٠ بل علينا أيضا أن نتعرف على علاقاته بالآخرين وعلى أسلوبه فى استخدام الأدوات الحيوية فى معاشه ٠ ولن نتعرف على الوعى أو على الضمير لدى الانسان العادى الا اذا عرفنا طريقته فى مقارنة نفسه بالآخرين ٠ فالانسان لا يستخلص جملة معلوماته عن الناس عن طريق الكتل البشرية الماثلة أمامه على شكل شخوص متحركة وانما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التى يعقدها بأستمرار بين وجوده الداخلى وتصرفات الناس ٠

حينئذ فقط يستطيع ان يستشعر مدى الحيوية التى تموج بها أفئدة الناس من حوله ٠

خذ مثلا لذلك حقيقة اللغة ٠ فنحن لا نعرف ما هى اللغة الا اذا تكلم الناس ولا يتكلم الناس الا اذا ظهرت علاقات بين هؤلاء الناس ٠ كذلك لن تفطن الى الوعى الذاتى لدى الناس الا اذا لمست قوة الفرد فى مضاهاة نفسه بالآخرين ٠ فهذه هى الوسيلة الوحيدة لاكتشاف الوعى الذى يكمن وراء معاملات النـــاس لأن الوعى البشرى الخالى من ارتباطات بالآخرين لا يتحقق فى صورة فعلية كوعى خالص ٠ ،

كذلك يضـطر الانسان عادة الى مزاولة العمل فى أى مجـــال من المجالات مدة طويلة لتحويل هذا العمل العادى الى عمل فنى كبير ٠ يلزم أن يظل المرء فى شغل ودأب مستمرين لأجل يمتد سنوات وسنوات لبلوغ مرحلة الاتقان لصناعته ٠ ليس الخلق عملية سهلة وانما يحتاج عادة الى دربة ومران طويلى الأجل ٠ ومواصلة الاشتغال بعمل من الأعمال هى التى تجعل الانسان فى النهاية قادرا على الخلق والابداع فى المجال الذى يشغل نفسه به ٠ لابد من المواظبة والانكباب على الدراسة والبحث والتقصى حتى يدرك المرء جوانب المهمة التى يقوم بها وحتى يستوفى علمه بتفصيلاتها وجزئياتها الى أن يصل آخر الأمر الى التمكن والسيطرة على قواه ازاء هذه المهمة ٠ وكلما مضى الوقت واتضـحت معالم الأشـــياء فى ذهن الانسان تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المنــاهج واستتبت له الأدوات والوسائل ٠

ويحتاج العمل أول الأمر الى معالم تقليدية واضحة حتى يتسنى له الوقوف على قدميه ٠ يحتاج الى خطط عادية وأساليب متبعة وأسس عامة الى أن يتم له النمو وتتهيأ له الحياة ٠ المفروض اذن أن تتقدم الاتجاهات واحدة واحدة داخل قنوات مطروقة وسـبل ممهدة حتى تنشـــأ نشأة واضحة ٠ بعد ذلك تتفتق الأذهان على المستحدثات الجديدة التى تبدو فى ظروف طبيعية مع سياق الأحداث والتى تحتمى وراء تجربة ضــخمة فى ميدانها ٠

فاكتشاف اللامعقول فى الفكر الغربى المعاصر أمر معقول مثلا ٠ اللامعقول هو نوع من الفرار من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر منطق العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الابحاث فى المنطق الرياضى ٠ ان العقل بأشكاله ونماذجه قد أثقل على روح الغرب منذ خمسة وعشرين قرنا ٠ ومر الذهن الاوربى بتجربة العقل المطلق أجيالا متعاقبة ٠ ولكن

مدنية اليوم صارت تفرض على ذلك الذهن أوضاعا جديدة فى العلاقات الانسانية كما أنها صارت تفسح المجال لتحقيق اللامعقول فى المعاملات العادية • وكل القيم والفروض المستوحاة من المدنية الحديثة تجعل الانسان يتصرف بروح اتكالية مؤداها الاستناد الى تجربة أوسع نطاقا من تجربة الفرد الواحد أو العقل المدقق •

وآن اليوم لهذا الذهن أن يتشــكك فى الضرورات التى يفرضها العقل • فالعقل ليس ســوى ظاهـــرة من الظاهرات التى يمكن للفكر الغربى الاستغناء عنها أو التى أصبح الانسان الغربى يستغنى عنها فعلا من أجل المداومة على الحياة فى ظروف معينة يعيش فيها • وحقيقة الحياة عنده أشد اطلاقا وأكثر شمولا من تجربة العقل • والعقل نفسه ليس الا حيلة من الحيل التى تستخدمها الحياة من أجل المحافظة على جوهرها • فالحياة نفسها أعم وأشمل من ظاهرة العقل واذا تعارض العقل مع الحياة فالغلبة للحياة •

وقد استنفد الانسان الغربى طاقة العقل شأنه شأن أى طاقة أخرى وصار يواجه اليوم طاقات أخرى لها أثرها فى تشكيل تجارب الانسان • أما فى بلادنا فتجربة العقل قصيرة ومحدودة ولم نكد نستنفد منها شيئا • وابتداء تجاربنا الجديدة بفن اللامعقول غريب وغير مفهوم فأوضاعنا لم تكن تئن يوما تحت ضغط العقل بل لم تكد تتفتح على كل آفاقه • ولم نشعر بعد بالمعاناة من وطأته واستعلائه وسيادته • وعملنا فى الفكر والفن لا يزال وئيدا •

والعجيب مثلا أن يبدأ عندنا الفن التشكيلى من مرحلة التأثرية وهى النزعة التى سادت عند الفنانين والمصورين ببــلادنا بعــد الحرب العالمية الاولى • بينما يحتاج فن التصوير الى مراحل تقليدية طويلة تمكنه من استيعاب القدرة على مزاولة العمل الفنى ومن التعود على الدقة فى تصوير المنظور • وقفزنا بسرعة مذهلة الى السيريالية والتكعيبية والتجريد فلم يستطع المصورون والمثالون أن يتقنوا دقائق الصنعة وأصبحت تعوزهم الفطنة الى العناصر الجوهرية فى الاداء ولم يستطع الجمهور أيضا أن يفطن الى حقائق الفن الجديد •

أما فى الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبنى التقليدى للقصيدة دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والايقاع ودون أن يتحروا معنى الجمال الشكلى فى الهيكل البنائى • ولم تنشأ هذه الحركة الا استجابة للبرم بالشكل القديم للقصيدة وحبا فى اظهار الولاء لفكرة التجـــديد

كمجرد فكرة . ولم يحفل الشعراء بالامكانيات الضخمة التى تتيحها لهم الاوزان المطروقة والتى تحتويها الاشكال البنائية بوصفها اطارات نسفية للقصيدة .

ولم يمر المسرح - أو لعله لم يكد يمر - بتجوبة طويلة فى مضمار الشكل التقليدى للمسرحية . بل فى لمحة اجتاز خشبة المسرح الى أرضية المتفرجين ، وفى لمحة ايضا صار يقدم ألوانا من المسرح التى تمزج بين التجريد والسيريالية واللامعقول . ونحى الكتاب قالب المسرحية الأصيل وطبيعة المسرح فى الرمز والايماء ليحلوا محلها صورا خطابية ومشاهد استعراضية .

أما فى الفلسفة فقد كنا أسعد حظا لأننا شهدنا مولد الفلسفة المصرية بصورة صحفية أول الامر ثم صارت هذه الصورة تتبلور فى أيدى مفكرينا الى أن استقر لهم الأسلوب الفلسفى . فنشأت نظريات النشوء والارتقاء وفلسفات التطور قبل الحرب العظمى ثم استمرت حتى عاصرت نزعات الشك والمتشككين فيما بين الحربين . وداهمت الوجودية أوساط الفلاسفة بعد الحرب العالمية الثانية وطلعت على الناس بمصطلحاتها الجديدة حتى لحقت بها الوضعية المنطقية وحاولت هذه الأخيرة أن تخمد أنفاس الفلسفة الوليدة بتحديداتها الحسية الساذجة . وأصبح المشتغلون بالفلسفة حيارى بين قدرتهم على التحليل والدراسة وبين النزعات المستحدثة التى تخيفهم من التقدم فى الميدان الذى اختصوا به . فانصرفت غالبيتهم الى مجالات تفافية أخرى لاتعرضهم لوطأة النقد والتفنيد .

وتأرجحت القصة بين الواقعية والانسياب التصويرى من جهة وبين الطبيعية والتحليل النفسانى من جهة أخرى . وفقدت بذلك منطق الخيال الذى يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصى جميعها فى السرد والحكاية .

ومن الطبيعى ولا شك أن نصدر فى أفكارنا وآرائنا عن متابعة حقيقية لثقافة الغرب فى تطوراتها الاخيرة . ولكن النتيجة التى نواجهها اليوم هى انفصال الجمهور عن أهل الثقافة ورجال الفكر والأدب والفن . أصبحت الفنون والآداب والفلسفات لا تمس الجمهور مسا مباشرا وصار الكتاب معزولين اللهم الا من واتاهم الله الشجاعة على أن يتخلصوا من الاحتراف الأصيل .

وصارت حاجتنا ماسة اليوم الى ما يعيد الى الجمهور ثقته بنفسه بحيث يستطيع أن يجارى التيارات الفنية والفكرية وبحيث يمكنه أن

يتذوق طعوم كل مايدور فى الحياة من حوله . والمهم أيضا هو ألا تقصر الفلسفة من جانبها فى استيفاء هذه الحاجة . بل ان مهمة الفلسفة الاولى هى الاستجابة لمطالب الناس العـاديين مع محـاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصـة . فيقع على عاتق الفلسـفة اليـوم الكشف عن أوجه الضعف فى النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب. والفلسفة هى التى تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الافكار الصحيحة . الفلسفة هى التى يمكنها أن تسبر غور النظريات المعروضة وهى التى تستطيع أن تفطن الى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع فى كل باب من أبواب التقافة والمعرفة .

وليس بعجيب أن نراجع التاريخ قليلا فنجد أن النقاد فى الشعر والأدب بدءوا بنظريات أرسطو واستمروا يدرسون على أيدى شوبنهور ولسنج واشليجل وكولريدج وأخيرا سارتر . وكذلك الحال فى نظريات الفن والذوق والجمال . فالمشتغلون بالفلسفة قادرون على أن يوضحوا الاصول النظرية والمبادىء الاساسية فى كل علم وفن . وعن هذا الطريق سنظفر بالبشائر الحقيقية فى موقفنا الفلسفى الجديد .

ولكن لاتلبث أن تظهر لنا العقبات . فما هى الفلسفة أولا وما هى مهمتها ؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيع من الوجود ؟

أحب هنا أن أشير الى شىء هام وهو أن الفلسفة تقوم أساسـا على فكرة نقض رأى برأى ومناقضة حجة بحجة . فاذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فهنا أمر طبيعى معقول لأنه فى طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم . الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ورفضها هو حقيقة كيانها . فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هى ألا تكون مفهومة وانما من أدق خصائصها أن تكون مرفوضة منقوضة . هذه الخاصية من صميم كيانها ومن صلب بنائها . وعلى كل فيلسوف أن يعلم مقدما أن مذهبه سيتعرض للنقد والتفنيد من قبل معاصريه أومن يأتون بعده . وتاريخ المذاهب الفلسفية ملىء بالأمثلة والحقائق المتصلة بهذه الظاهرة بل أكثر من هذا أن تاريخ الفلسفة لم يخل قط ممن ينكرون شرعية الميتافيزيقا .

فهل نأمل بعد هذا قيام فلسفة مصرية ؟ والجـواب طبعا بالاثبات لأن الذين يرفضـون الميتافيزيقا هم أحد فريقين : أما أنهم لايعترفـون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل أن يختلطوا بعلومها . واما انهم يقبلون على دراستها وبحثها ويصبحون من رجالها ثم يوجهون اليها النقد العنيف . فالفريق الاول يعارضها مـع رفضها . والفريق الثانى يعارضها مع اجتيازها .

فاذا كانت الفلسفة لا يتحقق لها كيان الا بالانتقال من رفض الى رفض ومن تصحيح الى آخر واذا كان موضوع الفلسفة ذاته هو مجموع هذه الثورات العميقة التى أخذت أسماء مختلفة فى تاريخ الفكر لم يعد هناك خطر من محاولات الاجتياز المتكررة من وقت لآخر بل صار موضوع الفلسفة ذاته هو المعارضة مع الاجتياز أو الانكار والرفض مع التقرير والتوكيد • فقد عارضت فلسفة أرسطو مذهب الأفلاطونية وتعارضت الرواقية مع الاثنين • ثم هب ديكارت فعارض كل ماسبقه من الفلسفات • واجتاز « كانط » كل الفلسفات غير النقدية حتى جاء المحدثون فخلفوا الفجوات بين النظم والمذاهب • « وهوسرل » يرى أن الفلسفة تطورية وانها مرحلة انتقال ولا توجد نتائج فلسفية نهائية •

ليس هناك اذن غرابة فى أن تقوم الفلسفة بالنقض والاجتياز لأن هذه العملية ذاتها هى الفلسفة • و « كانط » الفيلسوف هو الذى علمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا • وهذا التعبير الاخير معناه أننا نشتغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل ظروفها وأساليبها ومواقفها وحدودها •

ونأتى ثانيا الى مشكلة الميتافيزيقا وصلتها بالحقائق العلمية المحسوسة • فنحب أن نتفق مرة أخرى على معنى كلمة العلم • وكلمة العلم لا تطلق فقط على العلوم الطبيعية • بل يمكن القول أيضا أن أى باب من أبواب المعرفة يصير علما اذ اتفق له سياق خاص ومنهج خاص • وكل بحث نقدمه فى أى فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعد هذا الفرع أخذ صفة العلم • والبحث الذى نقدمه فى باب السحر والتنجيم أو فى باب الادب والفن أو فى باب التاريخ والاجتماع يصبح علميا بقدرما يحافظ على طبيعة البحث الذى يختص به وبقدرما يوافق مقتضيات الفرع الذى يدور فيه • تظهر علمية البحث من مدى تماشيه مع حقيقة وكيان فرع تخصصه ومن مدى مجاراته لأصوله الوضعية والمنهجية • قد لا توافق على ما يرد به من المعلومات والبيانات ولكنك ستعترف أولا تعترف بأنه متماش مع طبيعة المادة التى يدرسها •

فصفة العلمية تنشأ اذن من نطابق الافكار مع مقتضيات البحث • وهذا يجعلنا أكثر شجاعة حين نحاول أن نفطن الى دقائق العلوم التى نشتغل بها . فالفلسفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقيا تبحث فى وضعية الأشياء وحقائق الموجودات • واذا جازلنا أن نشارك فى تحديد السياق العام الذى تنبنى عليه الميتافيزيقا كعلم أصبح لنا نوع من

الاضافة الى حقيقة الفكر وصرنا أقرب الى ينبوع الحقـــائق الخالدة ٠ فالميتافيزيقا هي سجل الفكر البشرى في تطوره لبنة فوق لبنة أو لبنة فى مقابل لبنة ٠ ولا بد أن يستمر البناء ٠ ولوحاولنا مرة أن نقوم بعملية من عمليات الرفض مع الاجتياز أو النقض مع التقرير لثبتت لنا القدرة على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر فى تطوره وتنشىء للفكر هيكلا جديدا من صنع أيد وعقول عربية ٠

بقى أن ننظر الآن فى مسألة التمهيد لا يجاد فلسفتنا ٠ أعنى لابد أن ننظر فى أمر يمس جوهر الفلسفة وهو موضوع لغة الفلاسفة ٠ من الضرورى أن نضع حدا لفوضى استخدام المصطلحات وترجمتها والاختلاف على معانيها ٠ وكل المشاكل التى أضافت الى فلسفتنا المعاصرة عقبات كبيرة قد نتجت عن اهمالنا للمصطلح العربى المناسب ٠ كل الصعوبات التى ظهرت فى سبيل قيام فلسفتنا العربية قد نتجت عن اهمالنا لتنظيم لغة الكتابة الفلسفية ٠ أو بعبـــارة أخرى لا يزال اختلافنا على تنـــاول الألفاظ واستخدامها مصدر القلق الحقيقى فى تعبيراتنا الفلسفية ٠

وقد ظهرت عندنا محاولات عدة لتذليل هذه العقبة ٠ ولـــكنها محاولات فردية مشتتة لا يتفق عليها اثنان ٠ وهى بهذا تزيد من قوة الاختلاف ٠ من السهل جدا اذا عرفنا اللغة التى نتعامل بها أن نشرع توا فى التأليف الفلسفى المبتكر ٠ ونحن لا نطالب بتحديد حاسم لمعانى الكلمات ٠ فمن الضرورى أن تبقى للكلمات ظلالها ٠ ولكن المهم هو ان يوجد عندنا مصطلح عربى متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة وان نجد العبارات السلسة الواضحة للمعانى والموضوعات والأشياء والأفكار ٠ كذلك يهمنا أن نجد مقابلا عربيا لكل الكلمات التى تجول فى أذهاننـــا باللغات الاوربية ٠

اذا أزلنا هذه الصعوبة من طريق المشتغلين بالفلسفة قضينا على أخطر عقبة فى سبيل قيام فلسفتنا المصرية ٠ من هذه النقطة سنتمكن من ابتكار الأساليب الأصلية المتجاوبة مـــع كياننا العقلى والروحى ٠ سنستطيع أن نناقش أخطر الأفكار وأن نخلق أقوى الاتجاهات وأن نثبت أقدامنا فى حقل الفلسفة مع أعلام الفـــكر العالمى ٠ والمهم أولا هو أن يألف مثقفونا تداول الكلمات فى استخدامها الصحيح ٠ وبعد ذلك ستمرن عقولنا على مداولة العمل الفلســـفى ٠ سيمكن أن ننقض على مـــذاهب الفلاسفة وأن نستخرج منها وجهة نظر مســـتحدثة فنتابع بذلك سير الزمن ونتيح لفكرنا العربى الاصيل فرصة التكوين والتبلور والازدهار ٠

الفهرس



الدار القومية للطباعة والنشر



الدار القومية للطباعة والنشر

